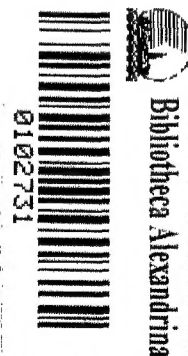
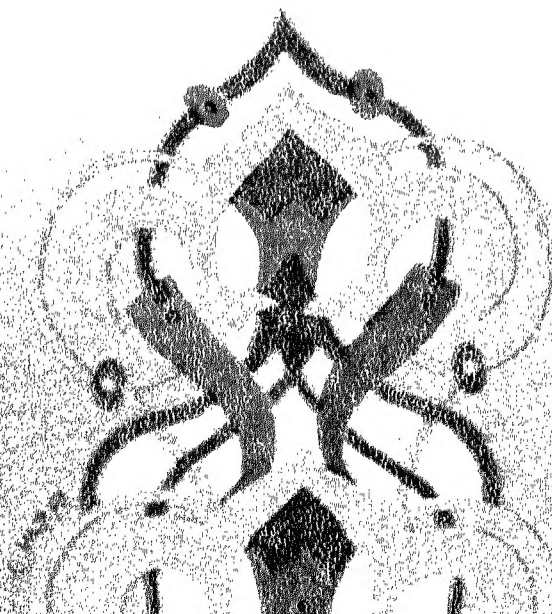


الفلسفة الإسلامية

تأليف
د. إبراهيم عاتق



الهيئة المصرية العامة للكتاب

الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)

تأليف
د. إبراهيم عاتق



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

الفلاف والاخراج الفنل

جرلس ممتاز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

.. سورة القصص الطيبر ..

اهداء

الى أمة تعلى ، ما استطاعت به
من قيمة الانسان

مقدمة

الحلوة والسلام على رسول الانسانية وخاتم الانبياء محمد المصطفى
وعلى آله الطيبين الأطهار وصحبه الأكرمين الأخيار .

الانسان هو المعجزة الالهية الكبرى ، والمعنى الحقيقي لهذا العالم .
لأنه الوحيد من بين جميع الكائنات الذى يستطيع أن يمتلك ناصية المعرفة ،
ويشيد دعائم الحضارة ، ويبتدئ حركة التاريخ . فلا معرفة حققة ،
ولا حضارة ، ولا تاريخ دون وجود الانسان ، ولذا أضى الانسان
منذ فجر البشرية هدفا للرسالات السماوية ، ومحورا لمذاهب الفلاسفة
ونتاجات المفكرين فى مختلف العصور . فقد سعت هذه جميعا ، ضمن
أطر مختلفة ودرجات متفاوتة ، الى توجيهه نحو الخير والصلاح ، وحثه
على العمل والتمسك بمكارم الأخلاق . وعلى كل ما يحقق (انسانيته)
على اكمل وجه .

وحينما جاء الاسلام كان هدفه الرئيسى اصلاح الانسان ، وتحرير
ارادته من رق العبودية وظلام الجاهلية ، وتكليفه بما يحقق له السعادة
فى الدارين . وفى القرآن الكريم تبدو صورة الانسان فى غاية السمو
والرفعة . فهو أحسن المخلوقات وأقومها :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾^(١) وهو اكرمها وأشرافها :

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾^(٢)

وهو حامل الأمانة والمسئول عن أداء الرسالة الالهية :

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾^(٣)

وقد حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض ،
فحرروا الانسان من مضطهديه ، ونشروا قيم العدل والحرية ،
والعلم والمعرفة ، وأشاعوا روح التسامح والمساواة بين البشر .

ثم حاول فلاسفة الاسلام أن يستلهموا تلك المعاني الخالدة التي
جاء بها القرآن الكريم ، وأن يؤصلوها كقضايا فكرية في أعمالهم
ومؤلفاتهم . ولعل أهم محاولة في هذا المجال تلك التي قام بها
أبو نصر الفارابي .

والفارابي ، أو المعلم الثاني ، هو « فيلسوف المسلمين
بالحقيقة »^(٤) ، وهو الأبعد أثرا في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين .
ونكاد أن نمسك في مذهبه بمفاتيح أغلب المشكلات الحقيقية التي عالجها
الفلاسفة المسلمون من بعده ، سواء في الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ،
أو الأخلاق ، وغيرها .

ولكن أهم ما يميز الفارابي عن غيره من الفلاسفة ، هو الطابع
الانساني الذي طبع به فلسفته ، حيث لا يخلو فيها باب واحد من اهتمام
بالانسان أو تحليل لسلوكه ومعاشه وعلاقته بالانبياء . بل إن آراء
الفارابي الرئيسية في مختلف فروع الفلسفة نجدها متضمنة في كتبه
الانسانية . فأراؤه في الله وصفاته ، والكون وصدوره ، نجدها معروضة
في كتبه السياسية ، مثل (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، و (السياسة
المدنية) وغيرها . وأراؤه في تصنيف العلوم واحصائها موجودة في
كتبه الأخلاقية (كتصنيف السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) .
زد على ذلك غزارة المؤلفات التي خصصها الفارابي للانسان ،

(١) (التين : ٤) .

(٢) (الاسراء : ٧٠) .

(٣) (الأحزاب : ٧٢) .

(٤) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ص ٥٣ ، بيروت ، ١٩١٢ .

لا كحقيقة فردية مقصورة على بحث مشكلة النفس وارتباطها في سلم المعرفة فحسب ، بل كحقيقة اجتماعية تبحث علاقة الانسان بالآخرين ، والتصورات الاجتماعية والسياسية التي تنبنى على تلك العلاقة . الأمر الذي تكاد نفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين الذين نراهم بين متجه الى الطنبية أو متجه الى الميتافيزيقا ، وإذا بحثوا في الانسان فانهم يبحثونه كحقيقة فردية محضة من خلال دراستهم لمشكلة النفس .

ورغم تلك الأهمية التي أولاها الفارابي للانسان ، والقيمة الكبرى التي أعطاهها له في فلسفته ، فان هذا الجانب لم يتناول من الباحثين بشكل كاف ، ولم يدرس كموضوع شامل مترابط ومستقل ، بل بحث بشكل مجزا ضمن مباحث النفس أو الأخلاق أو السياسة ، والحال ان الانسان كائن مترابط عضويا ، ومتماصك نفسيا وفكريا ، ومتصل بغيره أخلاقيا واجتماعيا ، فالنظرة الى جانب واحد من هذه الجوانب ، لا تعطينا صورة صحيحة تعبر عن جوهر الانسان ، بل صورة يشوبها النقص والافتقار الى الكمال .

لذا حاولنا في بحثنا هذا أن ننظر الى الانسان عند العلم الثاني نظرة شاملة ، دون الاقتصار على جانب بعينه أو موضوع بمفرده ، وفي رأينا أن هذا المنهج ينسجم مع رؤية الفارابي الكلية للانسان ، والتي ترفض حصره في دائرة ضيقة أو تجزيته الى مباحث منفصلة - ولكننا من جهة أخرى أهملنا بعض الجوانب المتعلقة بالتشريح الفسيولوجي للانسان ، والتي وردت في قسم من مؤلفات الفارابي ، اللهم الا ما لانجد مناهضا من ذكره ، مثل ما يتعلق بقوى النفس وعلاقتها الوظيفية بالدماغ .

وقد اتبعنا في بحثنا هذا منهجا تحليليا مقارنا . وحاولنا فيه من جهة استغراق المشكلات المثارة ، واستقصاء جميع جزئياتها ، كما حاولنا من جهة أخرى مقارنتها بغيرها عند الفلاسفة الآخرين من يونانيين ومسلمين ومحدثين ، حتى نقبين مقدار التأثير والتأثير ، ونكتشف مواطن الجودة والابداع .

وكان اعتمادنا الأساسي في هذا البحث على المصادر الأصلية للفلاسفة ، وفيما يخص الفارابي فقد رجعنا الى أغلب مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة . ولكننا لاحظنا في قسم من هذا المطبوع تصحيفا واختلافا ونقصا لبعض الجمل والكلمات . فاقترضنا منا ذلك أن نقارن بين عدة نسخ للكتاب المطبوع ، ولا نقتصر على نسخة بعينها ، حتى نصل الى المعنى المطلوب الذي كان يقصده الفارابي ، دون اخلال بالمنص نفسه . وقد أثبتنا اقتراحنا في هذا الصدد في الهوامش .

ويتكون هذا البحث من تمهيد وستة فصول وخاتمة :

(التمهيد) : وقد القينا فيه الأضواء على حياة الفارابى ، لأن حياة الفيلسوف قد تكثف لنا عن جوانب خفيت من شخصيته ، وقد تصل لنا بعض الاشكالات المتعلقة بفلسفته ذاتها . وقد ركزنا هنا على التكوين الثقافى والروحى للفارابى ، وأشرنا الى أن مكوناته الثقافية والروحية هى اسلامية فى المقام الأول ، وإن اطلاعنا على التراث الحضارى للامم الأخرى ، سواء كان يونانيا أو غير يونانى ، لم يلغ شخصيته الخاصة أو يمحى تكوينه ، بل أنه أدخل ذلك التراث فى صميم تفكيره ، وأعطاه بعدا ومضمونا جديدا .

الفصل الأول :

وخصصناه لبحث المنهج عند الفارابى ، وكان لذلك عدة مبررات : أولها الاهتمام الكبير الذى أولاه الفارابى للمنهج ، ومحاولته فى (احصاء العلوم) وتصنيفها ، رائدة فى هذا المجال على صعيد الفكر الإسلامى خاصة والانسانى عامة ، والثانى أن اهتمام الفارابى بالمنهج يعبر من وجه آخر عن مدى الترابط والاتساق والاحكام فى رؤية الفارابى للانسان ، حيث تكون تصوراتنا فى هذا الإطار مؤسسة على قواعد منهجية ، ولا تخضع للمصادفة أو العشوائية ، والثالث أن طبيعة أى بحث علمى تقتضى منا معرفة المنهج الذى سلكه الفيلسوف أو المفكر فى بحثه ، حتى نعرف مقدار ما فيه من الخطأ والصواب الفشل والنجاح .

الفصل الثانى :

وقد خصصناه لبحث علاقة الانسان بالله والعالم . لأن الانسان عند الفارابى يرتبط بالالوهية بشكل وثيق ، لكونه أحد مخلوقات الله من جهة ، ولأنه يطمح دوما لمعرفة خالقه والسمو اليه من جهة أخرى . وقد أشرنا الى أن تصور الفارابى للالوهية يصدر عن أصول اسلامية واضحة ، ويقوم على أساسين اثنين هما : التوحيد والتنزيه . وأوضحنا اختلاف الفارابى عن أرسطو فيما يخص مشكلة العلم . كما قارنا بين الفارابى وديكارت فى عدة أمور : منها ايمان الفارابى بأن معرفتنا لله هى معرفة فطرية تتم من غير اكتساب ومنها أيضا منهج الفارابى فى النزول من معرفة الله الى معرفة العالم وليس العكس ، وأشرنا الى سبق الفارابى لما جاء به ديكارت فى هذا المضمار .

أما عن علاقة الانسان بالعالم ، فهى وثيقة أيضا . وقد عرضنا فى هذا الخصوص نظريته فى العقول ، والدور الذى يلعبه العقل الفعال

فى عالم ما تحت القمر ، ومدى قدرة الانسان على الاتصال به . وأشرنا الى المنزلة التى يعطيها الفارابى للانسان ، فهو عنده أشرف المخلوقات وأرقاها . ثم ختمنا الفصل بتعقيب ونقد لما يثار حول نظرية الفيض من إشكالات .

الفصل الثالث :

وهو مخصص للنفس الانسانية التى تشكل صلب مبحث الانسان عند الفارابى . وقد بحثنا فيه طبيعة النفس وعلاقتها بالمبدن ، وبيننا تميز موقف فيلسوفنا عن موقف أرسطو . كما بحثنا براهين الفارابى على روحانية النفس ، ورأيه فى خلودها ، وتعرضنا بالنقد والتحليل لرأى ابن طفيل حول خلود النفس عند الفارابى . كما عرضنا رأى الفارابى فى التناسخ ورفضه له ، واختلافه فى هذه النقطة مع الفيثاغوريين وأفلاطون ، ثم شرحنا قوى النفس عند الفارابى ، وختمنا الفصل بنقد وتعقيب .

الفصل الرابع :

وقد عالجت فيه نظرية المعرفة عند المعلم الثانى . والحق أن جوهر الانسان يتجلى فى المعرفة ، لذا نجد فيلسوفنا قد أفسح لها مجالا واسعا فى مذهبه . والمعرفة ترتبط بطبيعة الحال بنظريته فى النفس ، بل أن قسما منها يبدو تطبيقا لأرائه السيكلوجية .

وتنقسم المعرفة حسب مصادرها الى ثلاثة أقسام : معرفة حسية ، ومعرفة عقلية ، ومعرفة ذوقية ، أو اشراقية . وهذا التقسيم لا يعنى أن هناك انفصالا بين أقسام المعرفة هذه ، بل هى متصلة ويكمل بعضها بعضا . وقد تعرضنا لكل قسم منها بالشرح والتحليل ، وركزنا على شرح مفهوم الادراك الحسى والعقلى ، والعلاقة بين المدرك أو بين الذات والموضوع . كما شرحنا تفصيلا نظرية الفارابى فى العقل ، ثم عرضنا للمعرفة الاشراقية عند الفارابى ، ولتصوفه كأحد مظاهر تلك المعرفة . وأشرنا الى مظان الاتفاق والاختلاف بينه وبين المتصوفة . ثم عرضنا رأى الفارابى فى النبوة ، لما لها من ارتباط وثيق بنظرية المعرفة عنده . وتعرضنا للنقد الموجه الى هذه النظرية والردود الممكنة على ذلك النقد . وختمنا الفصل بشرح وتحليل لرأى الفارابى فى مدى قدرة العقل على ادراك حقائق الأشياء . وقدمنا عدة فرضيات محتملة للإشكالات الواردة فى هذا الخصوص .

الفصل الخامس :

فى هذا الفصل والذى يليه قمنا بتحليل آراء الفارابى فى الفلسفة العملية . فالأخلاق تمثل الجانب العملى للإنسان عند فيلسوفنا ، ان لم تكن تمثل هدفا وغاية لمذهب الفيلسوف برمته . وقد حاولنا تفصيل نظرية الفارابى الأخلاقية ، فعرضنا تعريفه لعلم الأخلاق ، ورأيه فى السعادة والفضيلة وأقسامها ، ورأيه فى مدى كون الأخلاق فطرية أم مكتسبة ، وكيف تتحول بعد ذلك الى ملكات انسانية ، وكذلك رأيه فى الوسط الأخلاقى ، والنماذج التطبيقية للأفعال المتوسطة . كما أوضحنا رأى الفارابى فى الخير والشر ، والنظرية التفاؤلية فى هذا الخصوص ، ورأيه فى العلم والعمل ، وأشرنا الى أن الفارابى لا يستغنى بالعلم عن العمل ، بل هما طرفان لمعادلة واحدة . فتمام العلم عنده بالعمل ، والفيلسوف الكامل ، فى رأيه ، هو من حصل الأمور النظرية وكانت له قوة على استعمالها . وأشرنا هنا الى أثر الاسلام فى تشكيل رؤية الفارابى بالنسبة لهذا الموضوع . وقد ختمنا هذا الفصل بذكر رأى أبى نصر فى الأخلاق التى يجب أن يتبعها من أراد تحصيل الفلسفة .

(الفصل السادس) : وقد شرحنا فيه آراء الفارابى السياسية ،

والسياسة تمثل القسم الثانى من أقسام الفلسفة العملية عند أبى نصر . وهى ترتبط عنده بالأخلاق ، ولذا فهو يضعهما أحيانا ضمن علم واحد هو (العلم المدنى) أو (الفلسفة المدنية) . والحقيقة ان الآراء السياسية ، بل الانسانية ، للفارابى تتجلى كأوضح ما يكون فى رؤيته (للمدينة الفاضلة) كما عرضها فى كتبه السياسية المختلفة . وقد بحثنا هنا آراءه الاجتماعية ، مثل ضرورة الاجتماع الانسانى وطبيعته ، وأقسام المجتمعات ، والتفسير العضوى للمجتمع ، ورأيه فى رئيس الدولة أو المدينة ، وشروطه وصفاته ، ورأيه فى المجتمع الفاضل والأمة الفاضلة ، ومضادات المدينة الفاضلة من المجتمعات والمدن غير الفاضلة . وعقدنا مقارنات عديدة بين آراء الفارابى فى مدينته وآراء أفلاطون فى جمهوريته ، وتوصلنا الى أن هناك نقاط اختلاف قوية بين الفيلسوفين رغم وجود بعض نقاط الاتفاق . فمدينة الفارابى ، على سبيل المثال ، انسانية مستمدة من التصور الاسلامى للخلافة الراشدة ، والدولة التى تشمل مختلف الأمم والشعوب دونما تمييز ، بينما جمهورية أفلاطون تنطلق من رؤية ضيقة للمدينة اليونانية ، ولذا نادى الفارابى (بمجتمع المعمورة) الذى يضم عدة شعوب وأمم ، بينما لم يعرف ذلك أفلاطون . وهناك جملة من النقاط الأخرى التى تميز بها الفيلسوف المسلم سنلاحظها أثناء البحث . بعد ذلك عالجنا ما يثار حول النظرة (الطوباوية) فى سياسات.

'الفارابى ، وأثبتنا أن محاولة الفارابى السياسية تستند الى أسس واقعية ملحوظة .

(الخاتمة والنتائج) : وقمنا فيها بعملية تركيب لما عرضناه خلال البحث . وكان هدفنا الأساسى هو استخلاص القيم الايجابية للانسان عند الفارابى ، وايضاح رأيه كفيلسوف صاحب رؤية متميزة فى هذا المجال . وخلاصة ما توصلنا اليه أن هناك ثلاثة أبعاد تصدد تصور الفارابى للانسان هى : بعد الهى وكونى ، وبعد ابستمولوجى ، وبعد أخلاقى اجتماعى وسياسى . وعند الفارابى أن هذه الأبعاد الثلاثة يكمل بعضها بعضا . كما أشرنا فى هذه الخاتمة أيضا الى جملة من النقاط التى تميز مذهب الفارابى الفلسفى عن غيره من فلاسفة اليونان ، والتى استمدتها دون شك من شخصيته الفكرية المتميزة ، ومن عقيدته الاسلامية .

لقد كان من أهم الدوافع التى شددتلى الى هذا البحث ، بالإضافة

الى ما تقدم ، هو اثبات القيمة الكبرى التى أولاها الفلاسفة المسلمون للانسان ، كحقيقة ذاتية وكأطار عملى متعلق بسلوك الانسان ومعاشه وعلاقته بالطبيعة وبالأخرين وغير ذلك . لأن الغرب ومفكره قد دأبوا على اعتبار عصر النهضة (Renaissance) بأنه العصر الذى أصبح فيه الانسان محورا لاهتمام الفلاسفة والمفكرين والشعراء وغيرهم ، وأن العصور والحضارات السابقة ، ومنها حضارتنا الاسلامية ، كانت تبخس حق الانسان وتجعله مستسلما للغيب والقدر ! . فهذه صورة سامية وراقية للانسان تدحض ما يزعمون . صورة فيها ايمان كبير بدور الانسان الفاعل فى هذا العالم ، وبقدرته الواسعة على تطوير المشكلات واكتشاف الحلول ، والاستدلال على مواطن الخير والجمال .

وما أحرانا أن نستلهم القيم الايجابية فى هذه الصورة التى رسمها الفارابى ، من أجل اصلاح الانسان فى أمتنا ، والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة . وأحسب أن فى ذلك احياء حقيقيا لتراثنا . لأن هذا الاحياء سيكون شكليا ، ولا يتجاوز النصوص الصماء ، اذا لم يأخذ طريقه الى الواقع العملى ، من أجل اعادة تشكيله وتغييره نحو الأفضل ، وأرجو أن أكون قد وفقت فى عرضى لهذا الموضوع . والله أسأل أن يهدينى الى سواء السبيل فهو حسبى عليه توكلت واليه أنيب .

تمهيد

حياة الفارابي

كثيراً ما تكون حياة الفيلسوف ضرورة لمعرفة بعض الجوانب الخفية في مذهبه الفلسفي ، أو لمعرفة تطوره الفكري والروحي ، والأسباب المؤدية الى ذلك التطور . ولعل هذا السبب هو الذي يدعونا الى أن نمهد لبحثنا بعرض حياة الفارابي ، فلعلها تضيء بعض الجوانب الغامضة في شخصيته أو فلسفته .

والحق أن في حياة الفارابي صفحات ليست قليلة هي اما مجهولة أو محل جدل . يتعلق أغلبها بنسبه ، ومسقط رأسه ، وأسفاره ، وطفولته وشبابه ، وغير ذلك مما تركه المؤرخون دون تحديد أو قطع ، ولم يشر اليه الفارابي نفسه حتى نقطع به .

فهو لم يفعل كما فعل الشيخ الرئيس ابن سينا الذي دون سيرته الذاتية ، وألقى الأضواء بنفسه على تاريخ حياته وتحصيله العلمي ومؤلفاته منذ نشأته الأولى وطفولته المبكرة ، وحتى المراحل المتأخرة من حياته . كما لم يتوفر من تلامذة الفارابي من يقوم بتلك المهمة ، فيدون سيرة أستاذه ، مثلما فعل (أبو عبيد الجوزجاني) الذي أكمل الجوانب الناقصة من سيرة أستاذه ابن سينا (١) .

ولكننا سنحاول ، قدر الطاقة ، استقصاء هذا الأمر ، وعرض

(١) انظر تفصيل ما أورده ابن سينا وما أكمله (الجوزجاني) في كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ، ص ٢ - ٩ ط ١ ، مطبوعة مصر ، ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م .

حياة الفارابي ، معتمدين على ما أورده المؤرخون القدامى على وجه الخصوص فى كتب التراجم ، مع الاستفادة مما ذكره المحدثون الذين ترجموا للفارابي ، ومتوخين الايجاز ما أمكن .

١ - نفسه :

هناك شبه اجماع بين المؤرخين على انه أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن أوزلغ ، ولكنهم يجمعون على ان اسمه (محمد) وكنيته (أبو نصر) (٢) .

وقد أجمع المؤرخون على انه تركى الأصل ، باستثناء (ابن أبى أصيبه) الذى ذكر انه فارسى المنتسب (٣) . ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق انه « لا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية ، لتقارب البلادين واشتراك الاعلام فيهما » (٤) . غير أن الشواهد تؤكد أن الفارابي كان تركيا ، بدليل ان (طرخان وأوزلغ) هما من أسماء الترك (٥) ، اضافة الى موطنه الأصلى وهو مدينة (فاراب) التركية كما سنرى .

٢ - موطنه :

ينتسب أبو نصر الى مدينة (فاراب) وفيها ولد . وفاراب كما يذكر (ياقوت الحموى) « ولاية وراء نهر سيحون فى تخوم بلاد الترك ، وهى أبعد من الشاش ، قريبة من بلاساغون ومقدارها فى الطول والعرض أقل من يوم ، الا أن بها منعة وياسا ، وهى ناحية سبخة لها غياض ولهم مزارع فى غربي الوادى يأخذ من نهر الشاش ، وقد خرج منها جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل بن حماد الجوهري مصنف (الصحاح فى اللغة) وخاله أبو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم صاحب (ديوان الأدب) ، وغيرهما ، واليهما ينسب أبو نصر محمد بن محمد

(٢) فى تحقيق نسب الفارابي انظر مثلا ابن خلكان : وفیات الاعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٣ ، تحقيق : د. احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، وصاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٥٣ ، تحقيق : لويس شيخو اليسوعى ، مطب الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٣ ، والسعودى : التنبيه والإشراف ، ص ١٠٥ - ١٠٦ ، القاهرة ١٩٣٨ .

(٣) ابن أبى أصيبه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥ .

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والعلم الثانى ، ص ٥٥ ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

(٥) ابن خلكان : وفیات الاعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٧ .

الفارابى ، الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف فى فنون الفلسفة « (٦) .
وهذه المنطقة تقع اليوم فيما يسمى بآسيا الوسطى .

الا أن (ابن النديم) يذكر ان أبا نصر « أصله من الفارياب من
أرض خراسان » (٧) .

وتردد (البيهقى) ، فمرة يقول : انه من (فاراب) تركستان (٨) ،
وأخرى يقول : انه من (فارياب) تركستان (٩) .

ولكن مما يضعف رأى (ابن النديم) أو غيره ، أن النسبة الى
(فارياب) هى (فاريابى) ، وليس (فارابى) ! كما أن (ياقوت
الحموى) قد ذكر أسماء جماعة من العلماء نسبوا الى (فارياب) منهم
محمد بن يوسف الفارابى صاحب سفيان الثورى ، وليس فيهم أبو نصر
الفارابى (١٠) .

٣ - مولده :

لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكننا يمكن أن نستنتجها من
معرفة تاريخ وفاته ، والسن التى كان عليها اثناء وفاته . فقد ذكر
المؤرخون أنه توفى بدمشق فى شهر رجب سنة (٣٣٩ هـ) وقد ناهز
الثمانين عاما (١١) . وبذا تكون ولادته حوالى سنة (٢٥٩ هـ) .

٤ - نشأته :

النشأة الأولى هامة جدا فى حياة أى فيلسوف أو مفكر . لأن فيها
ترتسم الخطوط الأولى لشخصيته ، وقد تبقى آثارها ملازمة له حتى فى
مراحل متأخرة من حياته .

والحقيقة أن هذه النشأة واحدة من الصفحات المجهولة فى حياة

(٦) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، ج ٦ ، ص ٨٣٣ - ٨٣٤ ، طبعة لايبزيغ ،
١٨٦٨ .

(٧) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٦٤ ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ .

(٨) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام . ص ٣٠ ، تحقيق : محمد كرد على ، مطبوعات
الجمع العلمى العربى بدمشق ، ١٣٦٥ - ١٩٤٦ .

(٩) البيهقى : تنمى صوان الحكمة ، ص ١٦ ، لاهور ، ١٣٥١ هـ .

(١٠) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، ج ٦ ، ص ٨٤٠ . وانظر الشيخ مصطفى
عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٦ .

(١١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٦ .

الانسان فى الفلسفة - ١٧٠

فيلسوفنا . فنحن لا نعرف فيها شيئا عن طفولته ، وتعليمه الأولى في (فاراب) ، ومن هم أساتذته وشيوخه ، وماذا كانت اهتماماته وميوله ؟

لقد ركز المؤرخون على عرض حياته الشخصية والفكرية ابتداء من قدومه الى بغداد ، وهذه مرحلة متأخرة نسبيا في حياة الفارابي . ان يقدر الشيخ مصطفى عبد الرازق دخوله الى بغداد في حدود سنة (٣١٠ هـ) ، فيكون عمره ان ذاك حوالي خمسين عاما (١٢) . ويؤكد هذا الفرض ما ذكره (ابن أبي أصيبعة) من أن الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج ، فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق (١٣) .

وأبو بكر بن السراج توفي سنة (٣١٦ هـ) . فلا بد أن يكون تبادل التعلم بينه وبين الفارابي قبل وفاته بست سنين على الأقل . خصوصا اذا ما روعي أن ابن السراج قد تأثر في مؤلفاته النحوية بأساليب المنطق وقواعده (١٤) .

اذن فحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط عمره ، لا نكاد نعرف عنها شيئا . اللهم الا ما ذكر من أن أباه كان قائد جيش (١٥) ، فنستنتج أنه نشأ ميسور الحال ، ولكنه لم يسلك سلوك أولاد القادة والأمراء الذين كثيرا ما يميلون الى الترفه والبذخ والاقبال على الملذات . ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال ، (١٦) .

وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء في بلده . فقد كان في أول أمره قاضيا . فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، واقبل بكليته على تعلمها . ولم يسكن الى نحو من أمور الدنيا اليته ، (١٧) . اما متى اشتغل الفارابي بالقضاء ، ومتى تركه ، فلم يذكر ذلك أصحاب التراجم .

ولكن لا شك أن اشتغال فيلسوفنا بالقضاء مدة من الزمن ، أمر له دلالات هامة جدا وهي :

-
- (١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٨ .
 - (١٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .
 - (١٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ، ص ٥٩ .
 - (١٥) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .
 - (١٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، نفس المصدر ، ص ٥٦ .
 - (١٧) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

١ - أن رجلا يتسنى هذا المنصب لابد أن يكون مؤهلا له تأهلا علميا كافيا ، وهو ما يعنى أن الفارابى قد اتقن العلوم الاسلامية من لغة وتفسير وحديث وفقه وغيرها ، أو ألم بها بشكل جيد على الأقل .

٢ - أن التكوين الأساسى لفيلسوفنا يعتمد بالدرجة الأولى على الثقافة الاسلامية ، ونحسب أن هذا التكوينبقى ملازما لشخصه ، لأنه أحبب جزءا من نسيجه الروحى والعقلى .

٣ - أن الاطلاع على الثقافة اليونانية واتقانه لها جاء لاحقا للمرحلة السابقة ، ولكنه لم يستطع أن يسلب الفارابى شخصيته أو مويته الاسلامية . فلذا نراه يحاول القيام بعملية تطوير فى نطاق الفكر اليونانى ، الأرستى على وجه الخصوص ، كى يتلاءم مع الخطوط العامة التى تطبع شخصيته المسلمة . حتى وإن جاءت تلك المحاولة على حساب الحقيقة العلمية فى بعض الأحيان ، مثل محاولته الجمع بين الأفلاطونية والأرسطية كما سنرى .

هذا ما يخص اشتغاله بالقضاء فى بلده . وهو من النزر اليسير الذى نعرفه عن ظروف نشأته الأولى فى فاراب . ولكن كيف تحول بعد ذلك من القضاء وعلوم الشريعة الى الفلسفة وعلوم الحكمة ؟ .

ان قول (ابن أبى أصيبعة) السابق عن الفارابى ، بأنه « لما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، وأقبل بكلية على تعلمها » ولم يسكن الى نحو من أمور الدنيا البتة ، « هذا القول يوحي بأن تحول الفارابى نحو الفلسفة جاء نتيجة انقلاب روحى داخلى وتأمل عقلى ، رافقه نوع من الزهد والتصرف » وهو رأى دقيق وجدير بالاهمية ، ونحن نميل اليه فى تفسير تحوله من القضاء الى الاشتغال بالحكمة .

ولكننا نجد رأيا آخر لابن أبى أصيبعة فى نفس الكتاب يحاول أن يفسر فيه اشتغال الفارابى بالفلسفة ، بأن « رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولا ، وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن اتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة » (١٨) .

وهذه رواية لا نعتقد أنها تصمد للنقاش . أولا ، لأنها تخضع موضوعا خطيرا كهذا للمصادفة والاتفاق ، بينما اعتناق فكرة معينة ، وسلوك طريق الحكمة ، يقتضى اختيارا واعيا ، ولا يتم الا بعد تأمل عميق . وثانيا ، لأن المترجم لم يحدد لنا تاريخ هذه الواقعة ، وهل تمت فى فاراب أم أثناء سفره منها الى بلاد فارس ثم العراق ؟ طبعا ناهيك .

(١٨) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

عن اسم هذا الرجل (المجهول) الذى أودع عنده كتب أرسطو طاليس .
 ويفترض أن رجلا كهذا لا يمكن أن يكون عاديا أو مجهولا .

كما أن قوله : « وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن اتقن فهمها ،
 وصار فيلسوفا بالحقيقة » ، يعنى أن الواقعة تمت اثناء المرحلة
 البغدادية ، لأنها المرحلة التى اكتملت فيها مواهبه الفلسفية ، وظهر
 نبوغه وعبقريته ، وصار (فيلسوفا بالحقيقة) .

ولكن ابن أبى أصيبعة يريد أن يفسر بهذه القصة تحول الفارابى
 من القضاء الى الحكمة ، وهى بالتأكيد مرحلة سابقة على مجيئه الى
 بغداد . وبذا فلا تصلح هذه الرواية لاعطاء تفسير مقنع لاتجاه الفارابى
 نحو الفلسفة . ولكن لا يبعد أن تكون سببا من الأسباب لا غير .

وعلى هذا فنحن نرجح الرأى الأول ، ونؤمن أن اتجاه الفارابى
 الى الفلسفة جاء نتيجة تأمل مجرد ، وبحث وتمحيص ، وليس محض
 مصادفة ، حينما وضع رجل (مجهول) فى وقت (مجهول) عند
 الفارابى ، بعضا من كتب المعلم الأول !

٥ - أسفاره وثقافته :

عرف الفارابى بأسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلدته (فاراب) فى
 اسيا الوسطى . ولا شك أن هذه الأسفار قد افادت الفارابى كثيرا ،
 وساعدت على بلورة شخصيته الفكرية . وذلك بما هيأته له من فرص
 الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها ، ومعاينة أحوال
 الناس والمجتمعات عن قرب ، مما سيكون له أكبر الأثر فى اهتمامه غير
 العادى بالسياسة والأخلاق والمجتمع . وكذلك ، وقيل كل شيء ، الالتقاء
 بأساتذة وعلماء فى شتى فنون المعرفة ، لا سيما وأن جل أسفار الفارابى
 كانت طلبا للمعلم أو تيسيرا له على الطالبين بالتدريس والكتابة .

والحقيقة ان جانباً مهماً من رحلات الفارابى بقى مجهولا ولم
 يوضحه المؤرخون . فهؤلاء لا يفصلون فى رحلاته الا ابتداء من وصوله
 الى بغداد ، وهى عاصمة الخلافة الاسلامية يومئذ . فأسفاره بعد هذه
 المرحلة يذكرونها بشئ من الوضوح ، أما قبل ذلك ، فلا نكاد نعرف عنه
 شيئا .

ولكن من المؤكد أن الفارابى قام بعدة رحلات قبل وصوله الى
 بغداد . وابن خلكان يذكر أن الفارابى « خرج من بلده » وانتقلت به

الأسفار الى أن وصل الى بغداد « (١٩) . فهذه اشارة الى رجالت قام بها الفارابى قبل أن يستقر به المقام فى عاصمة الخلافة .

والظاهر أن الفارابى تنقل أولا فى آسيا الوسطى فترة من الزمن حيث كان يوجد عدد غير قليل من دور العلم . ثم سافر الى بلاد فارس وكانت تعج حينئذ بالفقهاء والأدباء والمتكلمين والعلماء فى مختلف مجالات المعرفة ، وفيها حواضر علمية هامة . فاستفاد فيلسوفنا منها . ودرس وتعلم فيها . لأنه كان فى طور النشأة والتحصيل لا طور الابداع والتأليف .

فليس من المعقول أن الفارابى قد جاء الى بغداد فى العقد الخامس من عمره ، وهو خالى الوفاض من علوم الحكمة واللغة العربية وغيرها . وابتدأ تحصيلها فى بغداد ! ولا بد أن تكون هناك مرحلة سابقة على وصوله الى بغداد اخذ فيها قسطا غير قليل من اسباب المعرفة ، وجاء الى العراق لاكمال دراسته العالية ثم التدريس بعد ذلك .

ومما يلاحظه (دى بور) أن « الفلسفة التى تدرب عليها الفارابى يرجع أصلها الى مدرسة مرو ، والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يعنون بمسائل الالهيات أكثر مما عنى بها أهل حران والبصرة . فقد كان ميل هؤلاء متجها الى الفلسفة الطبيعية » (٢٠) . ومرو كما هو معروف تقع فى بلاد فارس .

ولعل من نتائج رحلاته تلك اتقانه للعديد من اللغات كالفارسية وغيرها . واعتقد أنه كان يعرف العربية قبل وصوله الى بغداد . أما حكاية دراسته للعربية فى بغداد على اللغوى المعروف ابن السراج ، فهى أكبر من أن تكون تعلمها كما سنرى .

بعد ذلك انتقل الفارابى الى بغداد ، وهى يومئذ مركز الاشعاع الحضارى للمسلمين ، ومدينة النور التى يشهد اليها العلماء والأدباء والحكماء الرحال من كل حذب وصوب كى ينهلوا من معينها ، ويلتقوا بعلمائها ، ويطلعوا على مكتباتها العامرة ، ومدارسها الكثيرة .

وقد وصل الفارابى بغداد حوالى سنة (٣١٠ هـ) كما قلنا ، والتقى فيها بأبى بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) المنطقى والمترجم المعروف . وكان اذ ذاك شيخا كبيرا ، يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله صيت عظيم ، وشهرة وافية ، ويجتمع فى حلقة كل يوم المئون من

(١٩) ابن خلكن : وفيات الأعيان ، ج ٥ . ص ١٥٣ .

(٢٠) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٣٠ . ترجمة : د. محمد عبد الهادى

إبراهيم ، مطبوعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .

المشتغلين بالمنطق . وهو يقرأ كتب أرسطاطاليس في المنطق ويمسلي على تلامذته شرحه ، فكتب عنه في شرحه سبعين سفرا . ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه . وكان حسن العبارة في تأليفه ، لطيف الاشارة ، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذييل ، حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى أباً نصر أخذ طريقة تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة الا من أبى بشر ، (٢١) ! .

ولكن ابن أبى أصيبعة يقول في معرض المقارنة بين الفارابى وأبى بشر : « أن أباً بشر أسن من أبى نصر . وأبو نصر أحسن ذهننا وأعذب كلاما » ، (٢٢) .

والحق أن أسلوب الفارابى في الكتابة فيه وضوح واشراق ، وهو من نوع السهل الممتنع . فلم يجنح فيه نحو التراكيب اللغوية الصعبة والصيغ المعقدة . وإذا بدا أن فيه صعوبة أو غموضاً في بعض الأحيان ، فما هو الا من تعقد الموضوعات نفسها ، بحيث يصبح التعبير عنها بلغة جزلة سهلة فيه شيء من الصعوبة .

ويؤيد ذلك (دى بور) ، وأن بشيء من التحفظ ، فيقول : ان الفارابى « كان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفى » ، (٢٣) .

ولا يعطى (دى بور) أمثلة معينة تثبت ولوع الفارابى بالترادف في الألفاظ والجمل في بعض الأحيان ، ولذا فإن تحفظه محل شك ولا مبرر له . لأن فيلسوفا كالفارابى ألف كتاب (احصاء العلوم) وكتاب (الحروف) و (الألفاظ المستعملة في المنطق) وغيرها مما يهتم بتحقيق المصطلح الفلسفى وضبطه ، حتى أنه أخذ على نفسه (تعريب) منطق أرسطو ، ووضع في الألفاظ ثلاث العالم العربى (٢٤) فيلسوف كهذا لا يمكن أن تنقصه الدقة في تعبيره الفلسفى !

أقام الفارابى مدة أو برهة - كما يذكر ابن خلكان - على تلك الحال ، ثم ارتحل الى مدينة (حران) . وحران مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية الى العرب والمسلمين ، وهناك التقى الطبيب المنطقى يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨ هـ) ، « فأخذ عنه طرفاً

(٢١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٤ .

(٢٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥ .

(٢٣) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

(٢٤) انظر سعيد زاید : الفارابى ، ص ٣٦ ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة .

من المنطق أيضا ، ثم قفل راجعا الى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطاطاليس ، وتمهد في استخراج معانيها . والوقوف على أغراضه فيها . ويقال : انه وجد (كتاب النفس) لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر : انى قرأت هذا الكتاب مائة مرة ! ونقل عنه انه كان يقول : قرأت (السماع الطبيعى) لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة ، وأرى انى محتاج الى معاودة قراءته . ويروى عنه ، انه سئل : من أعلم الناس بهذا الشأن ، أنت أم أرسطاطاليس ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته ، ! (٢٥)

وهكذا فان الفارابى تنقل بين بغداد وحران ، ولكننا لا نعرف الشيء الكثير عن طبيعة دراسته في حران غير لقائه بابن حيلان . وتبقى فترة اقامته في بغداد من أخصب فترات حياته . ففيها أكمل ما عنده من علوم الحكمة ، واطلع على التراث اليونانى بشكل جيد ومن مظان مختلفة مكتوبة مما كانت تزخر به مكتبات بغداد ، أو مسموعة من قبل الفلاسفة الذين كانوا يلقون دروسهم في دور العلم المختلفة .

ولكننا نبقى على رأينا بان الفارابى لم يأت الى بغداد وهو خلو من علوم الحكمة ، بل كانت عنده حصيلة غير قليلة منها ، والا فليس معقولا ان يبتدىء بتعلم المنطق والفلسفة في بغداد على يد أبى بشر ومن ثم يوحنا بن حيلان ، وخلال مدة وجيزة يتفوق على هؤلاء جميعا ، وتطبق شهرته الآفاق الى الحد الذى يحار فيه الناس هل هو أعلم بأمور الحكمة أم أرسطو ؟ ! ولأرسطو ما له من منزلة كبيرة وشأن عظيم عند المسلمين في ذلك الوقت !

ونفس الشيء ينطبق على قصته مع ابن السراج . حيث يقول ابن أبى أصيبعة : « وفي التاريخ ، ان الفارابى كان يجتمع بأبى بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق » (٢٦) .

(٢٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٤ .
ويشكك بعض الباحثين في صحة الروايات التي تذكر ارقام قراءات الفارابى لكتب أرسطو ، ويرون انها تفتقر الى التثبت والدراية وسلامة الاستنباط . ويرى (روزنتال) ان الحاشية على كتاب النفس والتي (ادعاها ابن خلكان) لم تكن للفارابى ، وهذا ما يضع مشكلة هذه القراءات موضع الشك بل موضع الرفض أيضا .
انظر د . جعفر آل ياسين : الكندى والفارابى (فيلسوفان رائدان) ص ٧٢ ط ١ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .
(٢٦) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .

فاذا أراد المؤرخون أن يستدلوا بهذه القصة على أن الفارابي لم يكن يعرف العربية قبل قدومه الى بغداد ، وأنه بدأ يتعلمها في بغداد على يد ابن السراج ، فإن الدليل لا يسمقهم • « فليس من المعقول أن الامام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره في النحو والأدب يتعلم المنطق عن ناشئ يتلقى دروسه الأولى ثم يتأثر عقله بأسلوب هذا الناشئ وتعاليمه ، وليس بالمعقول أن من يجهل العربية يبتدئ بتعلم ألفها ويأثها عن ابن السراج » (٢٧) •

ونضيف أنه ليس من المعقول أيضا أن من يتصدى للقضاء في بلده يكون جاهلا بالعربية وأسرارها ، بل يقتضى منه ذلك ، كما أوضحنا ، أن يكون على معرفة بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والعلوم المتفرعة عنهما ، وهذه كلها تتطلب أيضا معرفة باللغة العربية وآدابها •

ولا أدري لماذا نستبعد ذلك ، والمنطقة التي عاش فيها الفارابي كانت زاخرة بالعديد من أئمة اللغة العربية وآدابها ، بل أن (فاراب) نفسها قدمت اثنين من كبار اللغويين وأصحاب المعاجم ، وهما الجوهري صاحب (الصحاح) وأبو اسحق الفارابي صاحب (ديوان الأدب) • فهل نستكثر إذن على أبي نصر أن يكون قد تعلم العربية في فاراب أو غيرها من المدن قبل قدومه الى بغداد !

والحقيقة أن المؤرخين قد أعطوا أهمية كبيرة جدا لعلاقة الفارابي بأبي بشر متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، وكان الحكمة لم تهبط عليه الا حينما التقى بهما ! والحال أن هذين الرجلين لا يعرف لهما نشاط فلسفي إبداعي • اللهم الا بعض الشروح التي اشتهر بها متى بن يونس على كتب أرسطو • فهما من النقلة أو المترجمين الذين كان يزخر بهم القرن الثالث والرابع الهجريين • وهؤلاء ليسوا من جملة الفلاسفة ذوي الشأن كما يذكر (دى بور) (٢٨) •

وحتى لو كانوا ذوي شأن في الفلسفة والمنطق ، فإن علاقة الفارابي بهم لا تبعد أن تكون علاقة حوار عقلي فلسفي وليس علاقة تلمذة بأى حال من الأحوال •

ويبدى الشيخ مصطفى عبد الرازق اعتراضا وجيها في هذا الخصوص فيقول : اذا كان الفارابي « قد أخذ عن أبي بشر متى بن يونس وعن يوحنا بن حيلان علم المنطق ، وأخذ العربية عن ابن السراج ، فكيف

(٢٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٩ •

(٢٨) دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٢٤ •

تعلم الموسيقى ، وقد كان يحسنها تلحيناً وتوقيعا ، حتى ليحكى أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه ؟ ، (٢٩) .

ونعتقد أن في ذلك كفاية لاثبات أن الفارابي حينما جاء الى بغداد لم يكن خلوا من علوم الحكمة والطبيعة واللغة ، فتكون مرحلة اقامته في بغداد هي مرحلة النضوج الفلسفي والابداع والتأليف ، ولكن هذا لا ينفي أن الفارابي قد استفاد من الجو الثقافي العام الذي كانت تهيئه عاصمة الخلافة العباسية ، بما كانت تحتضنه من فلاسفة ومتكلمين ونحاة وغيرهم . وهؤلاء ساعدوا الفارابي ، دون شك ، على استكمال ما عنده من علوم الحكمة . وأثاروا أمامه ، في نفس الوقت ، موضوعات ومشاكل فلسفية جديدة . تفرضا طبيعة المجتمع والبيئة الثقافية المعقدة التركيب ، والتي لم تكن لتثار في بيئة بسيطة كتلك التي كان يحياها في (فاراب) .

أقام الفارابي في بغداد نحو من عشرين عاما ، كانت من أخصب فترات حياته العقلية ، حيث كتب معظم مؤلفاته . « ولم يزل (ببغداد) مكبا على الاشتغال بهذا العلم (الفلسفة) ، والتحصيل له الى أن برز فيه ، وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها الى دمشق ، ولم يبق بها . ثم توجه الى مصر ٠٠٠ وعاد الى دمشق وأقام بها ، ولسطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان » (٣٠) .

ويرجح أن الفارابي غادر بغداد الى دمشق في آخر سنة (٣٣٠ هـ) . وهو ما نستنتجه مما ذكره (ابن أبي أصيبعة) عن كتاب (المدينة الفاضلة) . حيث يذكر : أن الفارابي « ابتدأ بتأليف هذا الكتاب ببغداد ، وحمله الى الشام في آخر سنة (٣٣٠ هـ) . وتممه في سنة (٣٣١ هـ) . وحرره ثم نظر في النسخة ، بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب . ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه . فعمل الفصول بمصر في سنة (٣٣٧ هـ) وهي ستة فصول » (٣١) .

ولكن ابن أبي أصيبعة يذكر في مكان آخر من كتابه : « أن أبا نصر قد سافر الى مصر سنة (٣٣٨ هـ) ورجع الى دمشق وتوفى بها سنة (٣٣٩ هـ) » (٣٢) .

والحقيقة أن رحلة الفارابي الى مصر هي إحدى الحلقات المفقودة في حياته . فلا نعرف بمن التقى في مصر من العلماء ، وما هي طبيعة

(٢٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق . ص ٥٩ .

(٣٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٥ .

(٣١) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٣٢) نفس المصدر ، ص ١٣٤ .

نشاطاته الفلسفية هناك ؟ ومن المؤكد أن يكون له نشاط علمي معين ،
بدليل هؤلاء الناس الذين طلبوا منه أن يجعل فصولا لكتاب (المدينة
الفاضلة) • فهم لا يمكن أن يكونوا من عامة الناس ، بل من أهل الفضل
والعلم فيهم •

وقد التقى الفارابي بالأمير سيف الدولة بن حمدان (ت ٣٥٦ هـ)
وكان فارسا مقداما اشتهر بحروبه المستمرة ضد غزوات الروم على الثغور
الشمالية للمسلمين ، كما كان محبا للعلم والعلماء • حيث لم يجتمع بباب
أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من الشعراء • وكان ممن قرىبه
اليه الفيلسوف الفارابي ، والشاعر المتنبى ، وابن خالويه النحوي
وغيرهم ! (٣٢) •

وقد ملك سيف الدولة حلب في سنة (٣٣٣ هـ) • واتصل به
الفارابي في تلك السنة بعد ما عرفه من حبه للعلم والعلماء • فاجتمع به
الأمير • وأكرمه اكراما كثيرا ، وعظمت منزلته عنده ، وكان له
مؤثرا • (٣٤) •

ويجمع المؤرخون على إعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم
الفارابي وتقديره الفائق له • حيث يذكر القفطي أيضا : أن أبا نصر
قدم على سيف الدولة في حلب • وأقام في كنفه مدة بزي أهل التصوف ،
وقدمه سيف الدولة ، وأكرمه ، وعرف موضعه من العلم ، ومنزلته
(٣٣٩ هـ) • (٣٥) •

ولا حاجة بنا الى ذكر القصة التي أوردها صاحب الوفيات عن
اللقاء الأول للفارابي بسيف الدولة (٣٦) ، لأن أسلوب الصنعة والتمثيل
واضح فيها ، والفارابي أبعد ما يكون عن ذلك • لزمه ، وانطلاقه على
سجيته ، وعدم ميله الى التكلف • حتى وإن استندت تلك القصة الى
بعض الأسس الصحيحة في شخصية الفارابي مثل إتقانه للموسيقى ،
واختراعه لآلة القانون ، ومعرفته الواسعة باللغات • أنها « تشبه أن
تكون غلوا مجاوزا لا اختراعا صرفا » (٣٧) •
وحياة العظماء غالبا ما تحاك حولها بعض الأساطير • ونحسب

(٣٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٦٤ ، مطب السعادة ، مصر •

(٣٤) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ •

(٣٥) القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٨٣ ، مطب السعادة ، مصر ،
١٣٢٦ هـ •

(٣٦) انظر تفاصيل القصة في (وفيات الأعيان) ، ج ٥ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ •

(٣٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٦ •

أن ما أورده (البيهقي) أيضا عن قصة لقاء الفارابي بالوزير صاحب ابن عباد (٣٨) ، وهى قريية الشبه بقصة لقاء الفارابي بسيف الدولة هى من هذا النوع . لأن الفارابي قد توفى والصاحب له من العمر ثلاثة عشر عاما . فكيف يلتقيه الفارابي والمفروض أنه فى منصب الوزارة ؟ . الحق ان هذه القصة ليست غلوا مجاوزا بل اختراعا صرفا !

٦ - اتقائه للغات :

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات . قد تكون رحلاته الكثيرة فى العديد من البلدان ، كما أُلحنا ، عاملا مساعدا على تنميتها . وقد دفع هذا الأمر (ابن خلكان) الى أن يجعل عدد اللغات التى كان يتقنها الفارابي سبعين لغة (٣٩) ! وهو أمر مبالغ فيه جدا . الا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالإضافة الى العربية (٤٠) .

أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون : فمنهم من يرى أنه كان « يتحدث فى بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها » (٤١) . بينما يرى د . ابراهيم مذكور : أن فى ترجمة الفارابي لكلمة (السفسطة) الواردة فى (احصاء العلوم) ما يوضح أنه لم يكن على معرفة باللغة اليونانية (٤٢) .

ونحن نتفق مع الرأى الأول ، بدليل مقارنات الفارابي الكثيرة بين اللغة العربية والنحو العربى ونظيرهما فى اللغة اليونانية فى العديد من مؤلفاته (٤٣) . ولا نعتقد أن هذه المقارنات تتم على غير أساس . أما ترجمته لكلمة (السفسطة) الواردة فى (احصاء العلوم) بأنها تعنى (الحكمة المموهة) (٤٤) ، فيمكن تبرير اشتقاقه هذا بأنه خطأ ذاع

(٣٨) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣١ - ٣٣ ، وتمة صوان الحكمة ، ص ١٧ - ١٩ .

(٣٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٥ .

(٤٠) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٤٠ .

(٤١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٠ .

(٤٢) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim Philosophy, Vol. 1, p. 451, Wilsbaden,, 1963.

(٤٣) انظر مثلا للفارابي : كتاب (الألفاظ المستعملة فى المنطق) ، ص ٤٢ ،

تحقيق وتقديم : د . محسن مهدي . مط الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٠ . وله أيضا : كتاب الحروف ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٤٤) انظر للفارابي : احصاء العلوم ، ص ٨١ ، تحقيق وتقديم : د . عثمان أمين . مط . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

واشتهر بعد أن اكتسبت كلمة (السفسطة) معنى رديئا (٤٥) . وعلى كل حال ، فإذا كان الفارابي لا يتقن اليونانية ، فما من شك أنه كان يلم بطرف منها على الأقل .

٧ - المعلم الثاني :

لقب أبو نصر (بالمعلم الثاني) (٤٦) على اعتبار أن أرسطو هو (المعلم الأول) . ويرجع (كارادفو) أن هذا اللقب أطلق على الفارابي لاشتهاره في شروحه على مؤلفات أرسطو المنطقية (٤٧) ، وهو عندنا الأقرب للصواب .

غير أن (حاجي خليفة) قد انفرد برواية نقلها عن (حاشية المطالع) لمولانا لطفي ، ومفادها أن هذا اللقب قد جاء من عنوان كتاب للفارابي اسمه (التعليم الثاني) . وأن هذا الكتاب الذي يضم جميع أبواب الحكمة قد بقي مسودا ومحفوظا في مكتبة بأصفهان إلى أيام ابن سينا الذي اطلع عليه ولخص منه كتابه المعروف (الشفاء) . ثم احترقت المكتبة وأتهم ابن سينا بحرقها حتى لا يطلع الناس على مصادر مؤلفاته !! (٤٨) .

وقد شكك (حاجي خليفة) بالجزء الأخير من الرواية وهو إحراق المكتبة ، ولكنه لم يشك بوجود كتاب (التعليم الثاني) للفارابي ، وبأن ابن سينا لخص منه كتاب (الشفاء) . ولكننا نتلقى هذه الرواية كلها بالتردد والحذر ، أن لم يكن الرفض أصلا ، للأسباب الآتية :

١ - أن جميع الذين ترجموا للفارابي لم يشيروا أبدا إلى اسم هذا الكتاب ضمن قائمة مؤلفاته ، رغم أنهم أحصوها ، على كثرتها ، بتدقيق لا بأس به . يستوى في ذلك من عاصر الفارابي كابن النديم وصاعد الاندلسي وقد توفيا في القرن الرابع ، أو من جاء بعدهما من المترجمين كالفقطي وابن أبي أصيبعة وابن خلكان .

٢ - أن الشيخ الرئيس قد أقر بأستاذية الفارابي له في أكثر من موضع من مؤلفاته كما سنرى ، فكيف يحاول بعد ذلك إحراق المكتبة حتى يخفى مصادره ، ومن ضمنها هذا الكتاب ؟ وإذا أخفاها هنا ، فهل

(٤٥) انظر تحدير د. محمد سليم سالم لكتاب (جوامع الفهر) للفارابي ، ص ١٦٨ ، القاهرة ، ١٩٧١ .

(٤٦) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، تنمى صوان الحكمة ، ص ١٦ .

(٤٧) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٤ - ٥ .

(٤٨) حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، المجلد الأول ،

ص ٦٧٩ - ٦٨٠ . مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م .

عدم وجودها فى أماكن أخرى من العالم الاسلامى ؟ والا فاين مكنتات العراق والشام ومصر والاندلس ؟ وهل يلىق عمل كهذا بشخصية كابن سينا طبقت شهرتها الآفاق ، وتعدى تأثيرها حدود العالم الاسلامى الى العالم كله ؟

٨ - زهد :

عاش الفارابى حياته معرضا عن الدنيا ونعيمها الزائل ، وأخذ نفسه بالشدّة ونظف العيش ، رغم ما كان يمكن أن توفره له مواهبه المختلفة ونبوغة العلمى ورسوخ أقدامه فى الحكمة من امكانات كبيرة لاجتذاب الثراء والعيش الرفه ! وحتى علاقته بسيف الدولة ، وهو الأمير الذى اشتهر بجوده وكرمه ، لم يستثمرها لهذا الغرض ، بل اكتفى منه بأقل القليل الذى يكفيه قوت يومه .

وزهد الفارابى أمر يجمع عليه المؤرخون ، حيث يذكر ابن خلكان أنه « كان أزهد الناس فى الدنيا » ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجزى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذى اقتصر عليها لقناعته » (٤٩) .

وينقل ابن أبى أصيبعة عن سيف الدين الأمدى (٥٥١ - ٦٣١ هـ) : « أن الفارابى كان فى أول أمره ناطورا فى بستان بدمشق ، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها ، والتطلع الى آراء المتقدمين وشرح معانيها . كان ضعيف الحال ، حتى أنه كان فى الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضىء بالقنديل الذى للمصارى ، وبقي كذلك مدة ، ثم أنه عظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه وصار أوجد زمانه وعلامة وقته » (٥٠) .

ونحن نتفق مع الجزء الأول من هذه الرواية ، وهى المتعلقة باضطراب الفارابى للاشتغال بمهنة الحراسة حتى يكسب عيشه من كده وعرقه ، ولا يكون بحاجة لأحد . ولكننا لا نتفق مع الجزء الأخير للرواية ، وهو الذى يتحدث عن أن الفارابى عظم شأنه بعد ذلك ، واشتهر وعرفت مؤلفاته وكثر تلاميذه . لأن هذه الرواية تتحدث عن الفارابى وهو فى دمشق بعد قدومه لها من بغداد . ونحسب أن أبا نصر قد بلغ منزلة كبيرة من العلم ، واشتهرت مؤلفاته ، وعرف فضله وهو فى بغداد .

وحينما جاء الى الشام كان قد اجتاز تلك المرحلة من الشهرة ، وعندما

(٤٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان . ج ٥ ، ص ١٥٦ . وانظر (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .
(٥٠) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

زاول تلك المهنة المتواضعة زاولها وهو الفيلسوف المعروف الذى رسخت
اقدامه فى عالم الحكمة .

وهذا يعطى لاشتغاله فى ذلك البستان الدمشقى معنى ودلالة أعمق
مما لو صورناه بالشكل الذى ورد فى تلك الرواية . إذ نتخيل ذلك
الفيلسوف العظيم ، وهو فى شيخوخته ، تضطربه الظروف الصعبة ،
أو بدافع من أباته وعزة نفسه ، أن يشتغل (ناطورا) فى بستان ! ثم انه
لا يملك قنديلا يستضيء به ، ولا يقوى على شرائه ، رغم حاجته الماسة
له ، لاشتغاله بالتأليف والقراءة . فيلجأ الى العسس يقرأ على قناديلهم !
نتخيل كل ذلك ، فنزداد إعجابا بهذا الحكيم الزاهد ، ونكبر فيه الإباء
والشهم ، كما نكبر فيه حبه للعمل . فبالرغم من كونه فيلسوفا يمارس
العلوم النظرية ، لم يحط من شأن المهن والصناعات وأربابها ، كما فعل
فلاسفة اليونان ، بل مارس هو نفسه مهنة من المهن . وتلك قيمة كبرى
نستخلصها من واقع حياة الفارابى ، والتي أعتقد أنها ، بالإضافة للدوافع
الذاتية ، أثر من آثار الاسلام الذى يجمع بين النظر والعمل على صعيد
الممارسة والتطبيق .

عاش الفارابى حياة التأمل الخالص . ويبدو انه كان يجد فى
الطبيعة وجمالها مجالا خصبا للكثير من تأملاته . ولذا كان طيلة مقامه
فى دمشق « منفردا بنفسه » لا يجالس الناس ، ولا يكون غالبا الا عند
مجمع ماء ، أو مشتبك رياض . يؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون
عليه ، (٥١) .

٩ - شعوره :

روى للفارابى شعر يحمل طابع فلسفته بعض الشيء مثل قوله (٥٢) :

يا علة الأشياء جمعا والسدى كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز فى وسطهن من الثرى والأبحر
انى دعوته مستجيبرا مذنبا فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من كدر الطبيعة والعناصر عنصري

فمفاهيم مثل علة الأشياء أو علة العلل ، والفيض ، والعناصر
وغيرها موجودة وثابتة فى فلسفة المعلم الثانى . ولكن رويت للفارابى
أشعار أخرى يشك فى صحة معظمها ، لما فى أسلوبها من تكلف ينبو

(٥١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٦ .
(٥٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٧ .

عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما فى معانيها من تبرم بالحياة والناس ، واستهتار بالشراب » (٥٣) .

١٠ - قلامذته :

فى كلام المؤرخين ما يشير الى أن للفارابى تلامذة كثيرين ، سواء فى بغداد أو الشام أو مصر . ولكنهم لا يذكرون من أسمائهم غير أبى زكريا يحيى بن عدى (ت ٣٦٤ هـ) الحكيم المنطقي . وهو أفضل تلامذته ، وله تصانيف كثيرة ، وكان يشرح كتب أرسطو ، ويلخص تصانيف أبى نصر . وكذلك إبراهيم بن عدى الحكيم ، الذى كان من أخص خواص الفارابى ، وملازما له ، ومدون تصانيفه ، وله أيضا تصانيف كثيرة فى النفس وسائر العلوم (٥٤) .

ولزكريا تلميذ أشهر منه ذكرا هو أبو سليمان السجستاني (ت ٣٨٠ هـ) الذى نبغ فى أواسط القرن الرابع الهجرى ، وكانت له حلقة فلسفية هامة ، ومن أبرز تلاميذه الأديب المفكر أبو حيان التوحيدى (٣١٠ - ٤١٤ هـ) (٥٥) فالسجستاني اذن هو تلميذ الفارابى .

وإذا تركنا التلمذة المباشرة ، يمكن ان نعد ابن سينا أحد أبرز تلامذة الفارابى . حيث يذكر ابن خلكان أن « الرئيس ابن سينا يكتبه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه » (٥٦) . بل ان الشيخ الرئيس نفسه يعترف للمعلم الثانى بالاستاذية ، وفى قصته مع كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو خير شاهد على ما نقول . حيث يذكر : أنه قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة ولم يفهمه ، حتى اطلع على كتاب للفارابى فى (أغراض ما بعد الطبيعة) (٥٧) .

ولعل هذا قد دعا ابن سينا الى أن يشهد للفارابى شهادة صريحة أخرى فيقول : « أما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يجرى مع القوم فى ميدان . فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف » (٥٨) .

(٥٣) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٥٤) البيهقى : تمة صوان الحكمة ، ص ٩٠ ، ١٠٢ .

(٥٥) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٥٥ .

(٥٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٣ .

(٥٧) انظر ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٣ - ٤ . وانظر يحيى

ابن أحمد الكاتى : نكت فى أحوال النسخ الرئيس ، ص ١٤ ، تحقيق : د . أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

(٥٨) ابن سينا : المباحثات ، ص ١٢٢ ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، للدكتور

عبد الرحمن بدوى . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ .

١١ - وفاته :

توفي الفارابي بدمشق في شهر رجب من سنة (٣٣٩ هـ) .
وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلا من خاصته ، ودفن بظاهر
دمشق خارج الباب الصغير (٥٩) . ولكن قبره الآن غير معروف .

أما ما ذكره (البيهقي) من أن الفارابي قتله جماعة من اللصوص
وهو في طريقه من دمشق الى عسقلان (٦٠) فهو غير صحيح . ولعلها من
طراز القصص السابقة التي نسجها حول الفارابي . ويبدو أن المؤرخين
الذين جاءوا بعد البيهقي كالقفاي وابن أبي أصيبعة وابن خلكان ، قد
عرفوا مقدار ما في تلك القصة من الاختراع ، فاهملوها جميعا ،
وتمسكوا بالرواية التي تذهب الى أن وفاته كانت طبيعية . ويلاحظ
الشيخ مصطفى عبد الرازق أن رواية البيهقي مشابة لما روى عن مقتل
المتنبى (٦١) .

(٥٩) عيون الألباء ، ج ٢ ص ١٣٤ ، وانظر أيضا ابن خلكان : السابق ، ج ٥ ،
ص ١٥٦ ، حيث يذكر أن سيف الدولة صلب عليه في (٤) من خواصه . ويشك د . جعفر
آل ياسين في رواية صلاة سيف الدولة على الفارابي ، لأنه كان قبل وفاة الفارابي بعدة
أشهر في معركة مع الروم في الثغور الشمالية (المصدر السابق ، ص ٦٤) . ولا نقر
هذا الشك لأن هناك فاصلا بين معركة سيف الدولة ووفاة الفارابي هو أربعة شهور ،
كما يذكر المؤلف .

(٦٠) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٣ - ٣٤ . أيضا له تنمة صوان الحكمة ،
ص ١٩ .

(٦١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٢ - ٦٣ .

الفصل الأول

المنهج عند الفارابي

اهتم الفارابى اهتماما خاصا بالمنهج ، وأدرك ضرورته قبل البدء فى أية محاولة علمية أو فلسفية . ولذا جاء مذهبه فى الطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والانسان ، والمجتمع متسقا ومحكم الترابط ، لأنه أسس على قواعد منهجية محددة ، وليس على مجرد الفروض والاحتمالات والأوهام . ونعنى بالمنهج هنا جملة الوسائل المحددة التى توصل الى غاية معينة .

ولكى نتبين طبيعة فلسفة الفارابى الانسانية ، وهى محور فلسفته كلها ، لابد ان نلقى الضوء على المنهج الذى سلكه فى معالجة القضايا الفلسفية المتعددة ، حتى يصل الى نتائج علمية سليمة فى معالجة تلك القضايا .

وسنرى ان المناهج عند (المعلم الثانى) تتنوع بتنوع مباحث الفلسفة . ولأنه فيلسوف شامل ، فهو يستعمل أكثر من منهج . حسب ما تقتضيه طبيعة كل علم . وفى الميتافيزيقا يسلك منهاجا معينا ، وفى المعرفة له منهج آخر ، وفى الأخلاق له منهج ، وهكذا .

غير أن تعدد المناهج عنده لا يؤدى الى نوع من التناقض ، بل يوجد بينها اتساق واحكام ووحدة ، بقدر ما فى فلسفة الفارابى من تناسق ، وترابط ، وإيمان بوحدة الحقيقة ، كما سنرى .

١ - المنهج العلمى :

آمن الفارابى بضرورة أن يكون للبحث العلمى منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصل الى النتائج الصحيحة المطلوبة التى هى غاية كل باحث أو عالم . ولتكوين مثل هذا المنهج لابد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة فى عصره ، حتى يتثبت من الأرضية التى ينطلق منها أولا ، ولكى يعرف طبيعة كل علم والمنهج الخاص به ثانيا .

يقول أبو نصر : « وينتفع بما فى هذا الكتاب - احصاء العلوم - لأن الانسان اذا أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه ، علم على ماذا يقدم وفى ماذا ينظر ، وأى شئ سيفيد بنظره وما غناء ذلك وأى فضيلة تنال به ، ليكون اقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر . وبهذا الكتاب يقدر الانسان على أن يقياس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهى وأوهن وأضعف » (١) .

وهكذا قام الفارابى بمحاولته فى تصنيف العلوم واحصائها ، انطلاقا من ادراكه لأهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمى ، حيث يندرج هذا المبحث فى (منطق العلوم) ، « لأن الباحث لا يمكن أن ينفذ يفكره فى علوم العصر دون أن تكون لديه فكرة تكاملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقاقها بعضها من البعض الآخر على النحو الذى أنجزه الفارابى ، (٢) » .

وتصنيف العلوم واحصاؤها ضرورى للعالم المتخصص ، والفيلسوف ايضا . هو ضرورى للعالم قبل أن يخوض فى موضوع علمه ، حيث يتوجب عليه أن يعرف موضع علمه من بقية العلوم الأخرى ، ومدى العلاقة التى تربط هذا العلم بتلك العلوم المختلفة ، وما هو المنطق أو المنهج العام الذى يحكم علمه بالإضافة الى تلك العلوم . وكان الفارابى يرمى الى أن يؤكد على وجود منهج عام يحكم مختلف العلوم ، ويقوم على أساس الحقائق المجردة عن كل هوى أو تعصب . سواء اكانت تلك الحقائق عقلية قوامها البرهان والقياس ، أم حسية قوامها التجربة والاستقراء .

وأما ضرورة التصنيف والاحصاء بالنسبة للفيلسوف ، فتكمن فى نظرة الفارابى الكلية والشاملة للفلسفة . لأن الفلسفة عنده ليست علما جزئيا كعلوم الرياضيات والطب وما شاكلها ، وإنما هى علم كلى يرسم لنا صورة كاملة للكون فى مجموعه .

يقول الفارابى : « وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : أما الهية ، وأما طبيعية ، وأما منطقية ، وأما رياضية ، أو سياسية . وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى

(١) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) د . محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون ، ص ٩٧ ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٧٨ .

لأنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللحكمة فيه مدخل ، وعليه
غرض ، ومنه علم بقدر الطاقة الانسية « (٣) » .

ومن هنا صارت النظرة الفاحصة التي يلقيها الفيلسوف على
مختلف العلوم ، ومعرفة المنهج الذي يحكم كل علم منها ، ضرورة
أساسية . وهنا أيضا تكمن أهمية مشروع الفارابي هذا في تلك المرحلة
من تاريخ العلم ، والتي كان لها أعمق الأثر في أرساء مناهج العلوم ،
خاصة بعد أن ترجم كتاب (احصاء العلوم) الى اللغة اللاتينية ، فآثر
تأثيرا كبيرا على التطور العلمي في الغرب « (٤) » .

ويمكن تقسيم مشروع الفارابي في المنهج العلمي الى قسمين هما :
تصنيف العلوم واحصائها .

(١) تصنيف العلوم :

تصنيف العلوم معناه « ترتيبها في مجموعات متميزة بحسب أوجه
الاتفاق والاختلاف بينها » (٥) ، أو هو « تقسيمها وترتيبها في نظام
خاص على أساس معين ، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض » . والتصنيف
الحقيقي هو ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة « (٦) » .

ولو نظرنا الى مذهب الفارابي في تصنيف العلوم ، لوجدنا أنه كان
مبنيًا على أسس عقلية محددة ، مبينا صلة العلوم ببعضها ، وموضحا
الخصائص الذاتية المشتركة لكل علم .

وهذا المذهب يقوم على أساس أن السعادة هي غاية يتشوفها كل
إنسان ، وهي إحدى الخيرات المؤثرة ، ولكنها أعظم من كل الخيرات ،
وأكمل كل غاية يسعى اليها الإنسان . وهي تؤثر لأجل ذاتها ولا تؤثر
لأجل غيرها « (٧) » .

ولما كانت هذه مرتبة السعادة ، فلقد اعتبرها الفارابي نهاية الكمال
للإنسان ، ويلزم « من أثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل اليها
والأمور التي بها يمكن الوصول اليها » (٨) .

(٣) الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ ، تحقيق وتقديم :
د. أبيه نادر ، بيروت ، ١٩٦٠ .

(٤) انظر في هذا الصدد مقدمة د. عثمان أمين لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ .

(٥) انظر د. نازلي اسماعيل : مناهج البحث العلمي ، ص ٤٨ ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

(٦) المعجم الفلسفي ، ص ٤٠ ، اصدار مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

(٧) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ - ٣ ، طبعة حيدر آباد ،

الهند ، ١٣٤٦ م .

(٨) المصدر السابق ، ص ٣ .

فالسعادة ، من خلال كلام الفارابى ، أمر اكتسابى ، يمكن للإنسان أن يحصل عليه إذا توفرت له مجموعة من الشرائط الذاتية والموضوعية .
ولا يلوح من كلامه أن السعادة فطرية أو تأتي بالمصادفة أو بالاتفاق .
« فالسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت لهذه الحال ، لكن أن يكون له وقد فعلها طوعا وباختياره » (٩) .

وأفعال الإنسان منها ما يلحقه بسببها حمد ومنها ما يلحقه بسببها ذم . وهى ثلاثة (١٠) :

١ - الأفعال التى يحتاج فيها الى استعمال أعضاء بدن الآلية مثل القيام والقعود والنظر والسمع .

٢ - عوارض النفس مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك .

٣ - التمييز بالذهن ، وهذه لا يخلو الإنسان عنها فى وقت من زمان حياته أو كان له بعض هذه .

ولكى تكون أفعالنا جميلة لأبد لنا من جودة التمييز ، وهى أن يحصل للإنسان اعتقاد بحق أو يقوى على تمييز ما يرد عليه (١١) .
ولما كانت السعادة لا تحصل لنا الا اذا كانت أفعالنا جميلة ، فإن السعادة تتوقف اذن على جودة التمييز .

وجودة التمييز د هى التى بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التى للإنسان أن يعرفها ، (١٢) .

ويصنف الفارابى تلك المعارف الى صنفين (١٣) :

١ - صنف شأنه أن يعلم ، وليس شأنه أن يفعله انسان . مثل علمنا أن العالم محدث ، وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة .

٢ - صنف شأنه أن يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن بر الوالدين حسن وأن الخيانة قبيحة .

(٩) نفس المصدر ، ص ٤ - ٥ .

(١٠) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٤ .

(١١) نفس المصدر ، ص ٤ .

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٩ . وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب

والعلم الثانى ، ص ٧٢ - ٧٦ .

(١٣) الفارابى : التنبيه ، ص ١٩ .

وكل واحد من هذين الصنفين له صنائع تجوزده ، على أساس العلم والعمل أيضا • فتكون الصنائع اذن صنفين :

- ١ - صنف يكون لنا بها معرفة بالعلم فقط •
- ٢ - صنف يحصل لنا بها علم ما يمكن أن يعمل والقدرة على عمله •

والصنف الأخير ينقسم الى قسمين (١٤) :

- ١ - صنف يتصرف به الانسان فى المدن مثل الطب والتجارة والفلاحة وسائر الصنائع التى تشبه هذه •
- ٢ - صنف يتصرف به الانسان فى السير وايها أجود ، وبه يميز أعمال البر والأفعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها •

وكل واحد من هذه الصنائع الثلاث له مقصود انساني ما • وهو لا يخرج عن ثلاثة وهى : اللذيق والنافع والجميل • والنافع اما نافع فى اللذة أو الجميل ، والصناعات التى يتصرف بها فى المدن مقصودها النافع ، والذى يميز السير وبها يستفاد القوة على ما ينجز فان مقصودها ايضا الجميل ، من قبل أن يحصلها العلم واليقين بالحق ، ومعرفة الحق واليقين هى لا محالة جميلة ، فقد حصل ان مقصود الصنائع كلها اما جميل واما نافع (١٥) •

فالصنائع اذن صنفان :

- ١ - صنف مقصوده تحصيل الجميل •
- ٢ - صنف مقصوده تحصيل النافع •

والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الاطلاق • وبالفلسفة ننال السعادة ، ذلك لأن السعادات ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، والأشياء الجميلة انما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى ننال بها السعادة (١٦) •

والفلسفة تحصل لنا بجودة التمييز ، وجودة التمييز تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب • والصناعة التى نستفيد بها هذه القوة هى

(١٤) نفس المصدر ، ص ١٩ •

(١٥) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ •

(١٦) نفس المصدر ، ص ٢١ •

المنطق . وهذه الصناعة هي التي يوقف على الاعتقاد الحق ما هو ، وعلى الاعتقاد الباطل ما هو ، وعلى الأمور التي بها يصير الإنسان إلى الحق ، والأمور التي بها يزول الإنسان عن الحق ، والأمور التي بها يظن في الحق أنه باطل . وإذا كانت هذه الصناعة بالمحال التي وصفنا فيلزم ضرورة أن تكون العناية بها تتقدم العناية بالمصناعات الأخر (١٧) .

ويقسم الفارابي العلوم إلى قسمين (١٨) :

١ - علوم نظرية أو فلسفة نظرية ، وهي التي نحصل بها معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها . وتشمل علم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة .

٢ - علوم عملية أو فلسفة عملية ، وهي التي بها تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها .

والفلسفة العملية تنقسم إلى قسمين :

١ - علم الأخلاق أو الصناعة الخلقية ، وهو الذي تحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها : وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، (١٩) .

٢ - علم السياسة أو الفلسفة السياسية ، وهو يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم ، وحفظها عليهم (٢٠) .

غير أن الفارابي إذا كان قد قصر العلوم العملية في كتاب (التنبيه على سبيل السعادة) على علمي الأخلاق والسياسة ، فإنه أضاف إليهما علمي الفقه والكلام ، متأثراً في ذلك بواقع التطور الفكري للحضارة الإسلامية ، ومضيفاً إلى ما ورد عن التراث اليوناني في هذا المجال .

ومن خلال كل ذلك يتبين لنا أن تصنيف العلوم عند الفارابي يتميز بطابع خاص ، ويقوم على أسس طبيعية ومعرفية وأخلاقية ودينية ثابتة ، وليس مجرد تعداد للعلوم القائمة في زمانه واحصائها .

(١٧) نفس المصدر ، ص ٢١ - ٢٢ .

(١٨) الفارابي : التنبيه ، ص ٢٠ .

(١٩) نفس المصدر ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢٠) نفس المصدر ، ص ٢١ .

وبالتالى يتأكد اعتبار الفارابى صاحب مذهب فى تصنيف العلوم ،
لأنه « بنى تصنيفه للعلوم على اختلاف الموضوعات التى تتناولها بالبحث ،
اختلافا بالذات أو بالحيثية » . فما يبحث عن الألفاظ الدالة عند أمة ،
منطوقة كانت هذه الألفاظ أو مكتوبة ، هو علم اللسان ، وما يبحث عن
المعقولات هو المنطق ، وهكذا « (٢١) » .

(ب) احصاء العلوم :

بعد أن انتهى الفارابى من تصنيف العلوم حسب المنهج الذى
اختطه ، انتقل الى المرحلة التالية وهى احصاء العلوم المعروفة فى عصره .
وقد حدد لهذه المرحلة هدفا واضحا وغاية معينة هى ، كما قال : « أن نحصى
العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ،
وأجزاء كل ماله منها أجزاء ، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه » (٢٢) .
وقد جعل الفارابى كتابه فى خمسة فصول : « الأول فى علم اللسان
وأجزائه » والثانى فى علم المنطق وأجزائه ، والثالث فى علوم التعاليم ،
وهى العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمى وعلم الأثقال
وعلم الحيل ، والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه ، والخامس فى العلم
المدنى وأجزائه ، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام (٢٣) » .

وسوف نستعرض هذه العلوم الخمسة وأجزاءها بإيجاز حتى يكون
عندنا تصور محدد عن نظرية العلم عند الفارابى ، وعن مفهوم العلم بشكل
عام فى تلك الفترة التى عاشتها الحضارة الإسلامية .

وهذه العلوم كما صنفها الفارابى هى :

١ - علم اللسان ، وهو فى الجملة ضربان (٢٤) :

الأول : يبحث فى حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل

عليه شيء منها .

الثانى : علم قوانين تلك الألفاظ .

والحقيقة أن عرض الفارابى لهذا العلم يدل على فهم عميق للفئة

(٢١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٧٢ .

(٢٢) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٣ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ٥٣ .

(٢٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٧ .

العربية وتراكيبها ، ولألفاظ ودلالاتها ، وللأوزان الشعرية وغير ذلك .
كما يدل على تضلعه باللغات عموماً ، وهو ما تصدت عنه المؤرخون ،
واسهبوا فيه .

٢ - علم المنطق : وهو الصناعة التي تعطي القوانين التي شأنها أن
تقوم العقل وتسد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل
ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات . والقوانين التي يمتحن بها في
المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط ، (٢٥) .

وقد أشار الفارابي الى أن نسبة صناعة المنطق الى العقل
والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطيناه
علم النحو من القوانين في الألفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائره في
المعقولات ، (٢٦) .

أما موضوعات المنطق ، وهي التي فيها تعطي القوانين ، فهي
المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على
المعقولات (٢٧) . وأما أجزاء المنطق فهي ثمانية (٢٨) .

- (أ) المقولات أو « قاطيغورياس » .
- (ب) العبارة أو « باري أرمنيئاس » .
- (ج) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » .
- (د) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » .
- (هـ) الحكمة الموهمة أو « سوفسطيقا » .
- (ز) الخطابة أو « ريطوريقا » .
- (ح) الشعر أو « بويوطيقا » .

٣ - علم التعاليم : وهو ينقسم الى سبعة أجزاء عظمى هي : علم
المعدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم
الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل وهو علم وجه التدبير في
مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعاليم التي سلف ذكرها بالقول
والبرهان على الأجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها بالفعل .

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٦٧ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ٦٨ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص ٧٤ .

(٢٨) نفس المصدر ، ص ٨٦ - ٨٩ .

فمنها علم الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة رياسة
البناء وغير ذلك (٢٩) .

٤ - العلم الطبيعى : وهو ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض
التي قوامها فى هذه الأجسام (٣٠) .

٥ - العلم الالهى : وهو ينقسم الى ثلاثة أجزاء (٣١) :
أحدها : يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي
موجودات .

والثاني : يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية
الجزئية ، وهى التي ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل
المنطق والهندسة والعدد وباقى العلوم الجزئية الأخرى التي تشكل هذه
العلوم .

والثالث : يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا فى
أجسام .

٦ - العلم المدنى : ويبحث فى أصناف الأفعال والسنن الارادية وعن
الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال
والسنن . وهذا العلم جزءان :
(أ) جزء يشتمل على تعريف السعادة .

(ب) جزء يشتمل على ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن
والأمم (٣٢) .

٧ - علم الفقه : « وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الانسبان على أن
يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح وأضع الشريعة بتحديدته عن
الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح
ذلك على حسب غرض وأضع الشريعة بالملة التي شرعها فى الأمة
التي لها شرح » (٣٣) .

وهذا العلم على جزئين : جزء فى الآراء ، وجزء فى الأفعال (٣٤) .

(٢٩) احصاء العلوم ، ص ٩٣ - ١١٠ .

(٣٠) نفس المصدر ، ص ١١١ .

(٣١) نفس المصدر ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٣٢) احصاء العلوم ، ص ١٢٤ - ١٢٧ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٣٤) نفس المصدر ، ص ١٣١ .

٨ - علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الانسان على نصرته الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال » (٣٥) . وهذه الصناعة تنقسم ايضا الى جزئين : جزء فى الآراء ، وجزء فى الأفعال (٣٦) .

ويميز الفارابى تمييزا دقيقا بين علم الفقه وعلم الكلام ، وبين الفقيه والمتكلم . « فالفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها . والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى . فإذا اتفق أن يكون لانسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه » (٣٧) .

وإذا كان الفارابى قد أخرج الكلام على العلم الإلهى الى أن فرغ من ذكر العلوم الرياضية والعلم الطبيعى ، فاقه رأى - كما كان يرى أرسطو وأتباعه - أن العلم الإلهى هو أهم العلوم وأشرفها ، وأن ما سواه من العلوم خديم وتبع له : لذلك كان البعض يسمونه أحيانا (بالعلم الأعلى) كما يسمون العلم الرياضى (العلم الأوسط) والطبيعى (بالعلم الأدنى) (٣٨) .

ونضيف الى ذلك أن الفارابى لم يتبع فى (المدينة الفاضلة) نفس المنهج الذى سار عليه فى (احصاء العلوم) فى هذه النقطة بالذات ، حيث نراه قدم البحث فى الالهيات على البحث فى الطبيعيات ، مخالفا بذلك أرسطو وأتباعه . وهذا بتأثير عقيدته الاسلامية دون شك .

هذا ويعد مشروع الفارابى فى (احصاء العلوم) أول محاولة من نوعها فى تاريخ الفكر الإسلامى ، بل الانسانى . « فما نسميه اليوم (الموسوعة) أو (دائرة المعارف) لا يخرج فى الجملة عن أن يكون من هذا الباب . فليس مجانباً للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة معارف . ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد الى تدوين جملة المعارف الانسانية فى زمنه موطاة جملة يسهل تناولها على المتأربين » (٣٩) .

(٣٥) نفس المصدر ، ص ١٣١ .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ١٣١ .

(٣٧) احصاء العلوم ، ص ١٣٢ .

(٣٨) انظر تعليقات د. عثمان أمين على كتاب (احصاء العلوم) ، ضمن نفس

الكتاب ، ص ١٦٨ .

(٣٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٧١ - ٧٢ .

وقد كان للفارابى أثر كبير فيمن تناول هذا الموضوع من المسلمين كالخوارزمى فى (مفاتيح العلوم) ، وكذلك لا ينكر تأثيره على الغربيين من بواك المنهج التجريبي أمثال روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٨٠ م) الذى أفاد من الفارابى كثيرا ، وكان له تأثير كبير عليه (٤٠) .

٢ - المنطق ونظرية العلم

امتاز الفارابى بنزعتة المنطقية الصارمة التى طبعت مذهبه الفلسفى بشكل عام ولا عجب ، فقد عرف الفارابى عند المسلمين بأنه (المعلم الثانى) ، لأنه أول من جمع مباحث المنطق المتفرقة ، وهذبها ، وأبان قواعدها وأصولها فى العالم الاسلامى ، فقام بنفس الدور الذى اضطلع به أرسطو (المعلم الأول) عند اليونانيين .

وقد ألف أبو نصر فى المنطق الكتب الكثيرة ، والشروح العديدة ، والمختصرات . مما دعا الفيلسوف الأندلسى ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) الى القول : « ان ما وصل الينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق » (٤١) . ويبدو أن (أوليرى) قد بنى رأيه على هذا الأساس ، فذهب الى أن عمل الفارابى الأساسى يتمثل فى بسط المنطق (٤٢) . ولكن فى هذا القول بعض الاجحاف ، لأنه يغفل اسهامات الفارابى فى ميادين الفلسفة الأخرى . بالرغم من أن آراء الفارابى الفلسفية فى الوجود والمعرفة وغيرها متأثرة ، بشكل أو آخر ، بنزعتة المنطقية .

وهذه المكانة التى احتلها المعلم الثانى فى صناعة المنطق لها ما يبررها . لأنه كما قال (صاعد الأندلسى) فاق جميع فلاسفة المسلمين فيها ، « واتى عليهم فى التحقق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما تحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة » (٤٣) .

كما أن عرض الفارابى للمنطق جاء متكاملا وغير منقوص . حيث « نبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وإنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفراد وجوه الانتفاع بها » .

(٤٠) انظر د. عثمان أمين : مقدمة لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٢ .

(٤١) ابن طفيل : حى بن يقطان ، ص ٦٢ ، تحقيق وتقديم : د. عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

(٤٢) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٥٧ . ترجمة : د. تمام حسان ، مراجعة : د. محمد مصطفى حلمى ، وزارة الثقافة ، القاهرة .

(٤٣) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٥٣ .

وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها .
فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهائية الفاضلة » (٤٤) .

وقد وجه الفارابي عناية خاصة لمنطق أرسطو ، ووضع فيه الكثير من المؤلفات ما بين شرح أو مدخل أو تعليق (٤٥) . ويرى
د. إبراهيم مذكور أن الفارابي قد اتبع خطوات المعلم الأول ، بالرغم من
اعتباره الخطابة والشعر فرعين من المنطق ، وهو نفس الخطأ الذي
ارتكبه بعض المشائين ، وخصوصا اتباع مدرسة الاسكندرية (٤٦) .

ولكن اسهام الفارابي يتمثل في نجاحه بتقديم منطق أرسطو في
أسلوب واضح ودقيق إلى الناطقين بالعربية . ففي أحد كتبه يشير إلى أنه
سوف يشرح مبادئ القياس بعد أرسطو في عبارات مألوفة للعرب .
وبناء على ذلك نراه يحل أمثلة مأخوذة من واقع الحياة اليومية لمعاصريه ،
مثل تلك الأمثلة الغامضة التي استشهد بها أرسطو أصلا (٤٧) .

وصناعة المنطق عند الفارابي « تعطي بالجملة القوانين التي شأنها
أن تقوم العقل ، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل
ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات » (٤٨) .

ذلك أن الفارابي يرى المعقولات على نوعين : نوع لا يمكن أن يقع
فيه الغلط أصلا ، وهي المبادئ الفطرية في النفس مثل ، أن الكل أعظم
من جزئه ، وأن كل ثلاثة عدد فرد ، ونوع يمكن أن يغلط فيه ويعدل عن
الحق إلى ما ليس بحق ، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتامل عن قياس
وابستدلال . ففي هذه دون تلك يضطر الإنسان الذي يلتمس الوقوف على
الحق اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق (٤٩) .

وهناك علاقة تناسب بين المنطق والنحو . « فنسبة صناعة المنطق
إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . فكل

(٤٤) القاضي ساعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٥٣ . ولم يغفل الكندي صناعة
التحليل كما ذكر القاضي ساعد ، لأنها نجد في أسماء كتبه تفسيرات وشروحا على (أنا أوطيكا
الأولى) تحليل القياس ، وعلى (أنا لوطيكا الثانية) البرهان . فلعل تلك الكتب لم يتصل
به علمها فكتب ما كتب . (انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم
الثاني ، ص ٤٦) .

(٤٥) من ذلك كتاب (شرح البرهان) وكتاب (شرح المغالطة) وكتاب (شرح القياس)
وكتاب (شرح المقولات) وغيرها . انظر (القفطي : أخبار الحكماء ، ص ١٨٣ - ١٨٤) .
(٤٦) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi ..., p. 455.

(٤٧) المصدر السابق ، ص ٥٥٥ .

(٤٨) الفارابي : احشاء العلوم ، ص ٦٧ .

(٤٩) نفس المصدر ، ص ٦٧ - ٦٨ .

ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ . فان علم المنطق يعطينا
نظائرها فى المعقولات ، (٥٠) .

والمنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين
الألفاظ ، ويفارقه فى أن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص الفاظ أمة
ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الأمم كلها . مثل أن
الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفردة اسم وكلمة وأداة ، وأن منها
ما هى موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك (٥١) .

ولذا أصبح منطق الفارابى ليس مجرد تحليل للتفكير العلمى
فحسب ، بل أصبح يشتمل على ملاحظات نحوية ، ومباحث هامة فى نظرية
المعرفة .

ينقسم المنطق عند أبى نصر من حيث علاقة موضوعه بالأشياء
المتحققة فى الخارج الى قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعانى
والحدود وهو قسم التصور ، والثانى يشتمل على مباحث القضايا
والأقيسة والبراهين ، وهو قسم التصديق . ويقصد الفارابى بالتصورات
أبسط ما يرتسم فى النفس . أى كل من صور الجزئيات التى يؤيدها الحس
ومن المعانى الأولية المركزة فى الذهن بفطرته كمعنى الوجوب والوجود
والامكان . وهذه الصور والمعانى يقينية أولية يمكن أن يفتن لها عقل
الانسان ، ولا يمكن أن يبرهن عليها لأنها بديهية (٥٢) .

يقول أبو نصر : « العلم ينقسم الى تصور مطلق ، كما يتصور
الشمس والقمر والعقل والنفس ، والى تصور مع تصديق ، كما يتحقق
كون السموات كالأكر بعضها فى بعض ، ويعلم أن العالم محدث .
فمن التصور ما لا يتم الا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم
ما لم يتصور الطول والعرض والعمق . وليس اذا احتاج تصور الى تصور
يتقدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لابد من الانتهاء الى تصور يقف
ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان . فان هذه لا حاجة
بها الى تصور شيء قبلها يكون مشتملا بتصورها ، بل هذه معان ظاهرة
صحيحة مركزة فى الذهن ، ومتى رام أحد اظهار هذه المعانى بالكلام

(٥٠) نفس المصدر ، ص ٦٨ . وانظر أيضاً الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ،
ص ٢٣ .

(٥١) احصاء المعلوم ، ص ٧٦ .

(٥٢) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦ . وانظر للفارابى : كتاب
البرهان ، ص ٢١٣ ، ٢٢٠ . تحقيق : د . مباحث مركز ، انقره ، ١٩٦٤ .

عليها فانما ذلك تنبيه للذهن ، لا انه يروم اظهارها بأشياء هي أشهر منها ، (٥٣) .

ونفس الشيء بالنسبة للتصديق ، فمنه مالا يمكن ادراكه ما لم تدرك قبله أشياء أخرى ، كما هو الحال حينما نريد أن نعلم أن العالم محدث ، فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، فنعلم أن العالم محدث . ولا محالة ينتهي هذا الى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر ، وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل ، كما أن طرفي النقيض لابد أن يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا ، وأن الكل أعظم من الجزء ، والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ، وتوصلنا تلك الطرق الى تصور الأشياء والى التصديق هو علم المنطق (٥٤) .

ومن ناحية أخرى فإن الفارابي يضع أساس التقسيم الخماسي للاستدلال (٥٥) . وهي في الجملة خمسة : برهانية ، وجدلية ، وسفسطائية ، وخطبية ، وشعرية . فالبرهانية هي التي تفيد العلم اليقيني في المطلوب الذي نلتمس معرفته ، والجدلية هي التي شأنها أن تستعمل في أمرين : أحدهما أن يلتبس السائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس غلبة المجيب ، والثاني أن يلتبس بها الانسان ايقاع الظن القوي في رأى قصد تصحيحه اما عند نفسه واما عند غيره حتى يخيّل انه يقين من غير أن يكون يقينا . والاقاويل السفسطائية هي التي شأنها أن تغلط وتضل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق انه حق ، وفيما هو حق انه ليس بحق .

والاقاويل الخطبية هي التي شأنها أن يلتبس بها في اقناع الانسان في أى رأى كان ، وأن يميل ذهنه الى أن يسكن الى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما . والشعرية هي التي تركب من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالا ما أو شيئا أفضل أو أخس (٥٦) .

وهذه الأنواع المختلفة تستعمل طبقا لملاءمتها ، وللمعايير المستخدمة عند الجمهور . فالفلاسفة والعلماء يستعملون الاستدلال البرهاني ، والمتكلمون يلجأون فقط للقياسات الجدلية ، بينما يجد الساسة مأمنا في القياسات الخطابية (٥٧) .

(٥٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٦ ، ضمن (العمرة للرؤية) ، نشرة ديتريشي ، لينن ، ١٨٩٢ .

(٥٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٦ .

(٥٥) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, p. 456.

(٥٦) احصاء العلوم ، ٧٩ - ٨٥ .

(٥٧) د. ابراهيم مذكور ، المصدر السابق ، ص ٤٥٦ .

والبرهان هو أهم أجزاء المنطق عند الفارابى • وهو أشدها تقدما
بالمشرف والرياسة • والمنطق انما التمس به ، على القصد الأول ، الجزء
الرابع - يعنى البرهان - وباقى أجزائه انما عمل لأجل الرابع « (٥٨) » •

كما أن البرهان هو القياس اليقيني على الاطلاق ، الذى يفيد بذاته
لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معا ، وكل برهان فهو سبب للعلم
المستفاد منه (٥٩) •

وأهم مقاصد البرهان هو الوصول الى قوانين علم اضطرارى يمكن
تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم • « فصناعة
الفلسفة هى المستنبطة لهذه (المعارف) والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد
شئ من موجودات العالم الا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه
علم بمقدار الطاقة الانسية » (٦٠) •

وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابى • ففيه يظهر
للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى وقت
معا • والبرهان ليس مجرد صناعة ، بل يجب أن يوصل بنفسه الى
الحقيقة وأن يحدث العلم • وبعبارة أخرى ليس البرهان عنده آلة
للفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون من أجزائها (٦١) •

٣ - المنهج الموضوعى :

لا قيمة لأى حقيقة اذا لم تكن حقيقة موضوعية (٦٢) • والموضوعية
مسلك الذهن الذى يرى الأشياء على ما هى عليه ، فلا يشوهها بنظرة
ضيقة أو بتحيز خاص (٦٣) •

ولقد كان البحث الفلسفى عند الفارابى متسعا بالموضوعية الى حد
كبير ، فهو قبل أن يخوض فى أى مشكلة فلسفية يرسم الطرق ، ويحدد
الأهداف ، ويضع جميع الاحتمالات الممكنة ، حتى لا يمسى الباحث
كحاطب ليل ، وحتى تجيء أحكامه موضوعية ، ومبرأة عن الهوى
والغرض •

(٥٨) احصاء العلوم ، ص ٨٩ •

(٥٩) الفارابى : كتاب البرهان ، ص ٢٢١ •

(٦٠) الفارابى : كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ٨٠ •

(٦١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٣٧ • وانظر أيضا سعيد زايد :

الفارابى ، ص ٣٥ •

(٦٢) انظر د • نازلى اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمى ، ص ٤٧ ، القاهرة ،

١٩٨٢ •

(٦٣) المعجم الفلسفى ، ص ١٩٧ اصدار مجمع اللغة العربية •

فالفارابى قبل ان يكون رأيا عن فكرة معينة يرجع الى آراء السابقين والمعاصرين له ، ولا يصدر رأيه الا بعد ان يكون قد أوسع الفكرة بحثا وتحليلا . انه ، كما أشار د . ابراهيم مدكور ، يريد أن يدرس كل شيء ، ويميل الى النظر فى الأمور من كل ناحية ، والى البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة (٦٤) .

ولقد طبق الفارابى منهجه هذا فى دراسته للفلسفة اليونانية . فرسالته المسماة « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » أشبه ما تكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية ، بين فيها مصدر تسميتها وأسماء رؤسائها (٦٥) . ولابد أنه قصد من تأليفها أن يكون دارس الفلسفة على بينة من أمره قبل أن يخوض فى تياراتها المتعددة ، ومسالكها المتشعبة .

هذا بالنسبة للفلسفة اليونانية بشكل عام ، أما بالنسبة لأرسطو فانه لم يقد بشروحه الكثيرة فى المنطق وما بعد الطبيعة والأخلاق الا بعد ان ألف عدة كتب ورسائل هى بمثابة المفاتيح لفلسفة المعلم الأول . نذكر منها على سبيل المثال كتابه : (فلسفة أرسطوطاليس ، وأجزاء فلسفته ، ومراتب أجزائها ، والموضع الذى منه ابتداء واليه انتهى) (٦٦) . وكتابه (فى أغراض أرسطوطاليس فى كل واحد من كتبه) (٦٧) ، بالإضافة لكتابه (أغراض ما بعد الطبيعة) الذى اعترف ابن سينا بفضلته عليه فى فهم فلسفة أرسطو وخاصة كتاب (ما بعد الطبيعة) ، كما لاحظنا .

ولكن الفارابى بالرغم من إعجابه بأرسطو وإخلاصه له ، فانه لم يصل بذلك الى حد الانقياد الأعمى ، كما يتوهم البعض للأسف ، بل جعل إثارة الحق أحق من إثارة أرسطو !

يقول أبو نصر : « وأما الحال التى يجب أن يكون عليها الرجل الذى علم أرسطو ، فهى أن يكون فى نفسه قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية ، كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ... وأما قياس أرسطو فينبغى ألا تكون محبته له الى حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق » (٦٨) .

Dr. Ibrahim Madkour : La place d'Al-farabi dans lecole (٦٤)
philosophique Musulmane, n. 15, Paris, 1934.

(٦٥) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٢٣ .

(٦٦) حقيقه د . محسن مهدى ، ونشره فى بيروت ، ١٩٦١ .

(٦٧) انظر ابن أبى أصيبه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ .

(٦٨) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٥ ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ . وانظر د . عادل النوا : الكلام والفلسفة ، ص ٩١ ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ .

وأخيرا فإن محاولة الفارابى فى الجمع بين أرسطو وأفلاطون ، رغم ما يقال عن تعثرها بسبب اعتماده على كتاب « اثولوجيا » المنسوب لأرسطو ، فإنها من جانب آخر شاهد على استخدامه منهجا موضوعيا يقوم على عرض آراء الفيلسوفين عرضا علميا امينا ، ومقارنتها مع بعضها البعض لاستخلاص النتائج النهائية منها . وكذلك الرجوع الى الأعمال الأصلية للفيلسوفين ومن بينها أربعة كتب لأفلاطون منها : محاورتان سامتان توضحان تماما نظريته فى (المثل) وفى (صنع العالم) ، وهما (قيدون) و (وطيماوس) . واعتمد على ثمانية عشر كتابا لأرسطو مثل كتاب (الحروف) وكتاب (الجدل) ٠٠٠ الخ (٦٩) . ولعل الناحية الموضوعية فى محاولة الفارابى هذه ، هى من أهم القيم التى نستخلصها منها .

٤ - المنهج الجدلى :

(١) منهج الجدل عند أفلاطون :

الجدل أو الديالكتيك منهج قديم استعمله أفلاطون ، ويكاد يشكل صلب فلسفته . لأنه يرى « أن المعرفة الديالكتيكية هى المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الانسان على العلم بمعناه الحقيقى الا عن طريق الديالكتيك » (٧٠) .

وقد حدد أفلاطون الجدل « بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس الى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيا ، بل بالانتقال من معان الى معان بواسطة معان . وبأنه العلم الكلى بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة ، يصل اليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه الى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، والى المحسوسات يفسرها . فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل الى أعلى وبالعكس ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا أجمع » (٧١) .

والجدل عند أفلاطون نوعان : الجدل الصاعد والجدل الهابط ، ولا يكتمل أحدهما الا بالآخر . فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس .

(٦٩) انظر د . البير نادر : تمهيد لكتاب (الجمع بين رأى الحكيمين) للفارابى .

ص ٧٧ - ٧٨ .

(٧٠) د . عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، ص ١٤٢ ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ،

١٩٤٤ .

(٧١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩ ، ط ٦ ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

الى عالم العقل ، الى المثل ، والنازل يهبط من المثل مرة أخرى الى عالم الحس . فى الجدل الصاعد يشرح أفلاطون العالم المحسوس بالعالم المعقول . أما فى الجدل الهابط فيهبط من الوجود الى الوجود المعقول ، ومنه الى الوجود المحسوس (٧٢) .

(ب) منهج الجدل عند الفارابى :

هذا المنهج الجدلى الذى استخدمه أفلاطون من قبل ، استخدمه الفارابى فى فلسفته أيضا . فهناك خطان ينتظمان فلسفته كلها ، أحدهما صادر عن الله نزولا الى مخلوقاته حسب مراتبها ، والآخر صادر عن تلك المخلوقات صعودا الى العقول المفارقة .

وليس حديثنا عن منهج الجدل عند الفارابى مجرد تأويل لفلسفته يفتقر الى الدليل ، بل الدليل موجود ، يشهد به ما أورده فى (فصوص الحكم) من إشارة صريحة الى منهج الجدل بنوعيه الصاعد والهابط ، وكذلك ما يكشف عنه تحليل فلسفته ذاتها من إثاره لهذا المنهج .

يقول الفارابى : « لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه امارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه ، وتلاحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الوجود بالذات . فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل » (٧٣) .

فهو هنا يشير بصراحة الى وجود منهجين فى المعرفة : أحدهما يصعد من عالم الخلق ، وهو هنا عالم الطبيعة والانسان والوجود المحسوس عامة ، الى عالم الحق وهو الله أو الوجود بالذات ، والآخر يهبط من عالم الوجود المحض (الله) الى مخلوقاته . ولا يتركنا الفارابى فى بحر التاويل وحيرته ، بل يصرح بأن الأول منهج صاعد ، والثانى منهج نازل ، وهذا فى الحقيقة هو جوهر عملية الجدل .

ليس هذا فحسب ، بل ان تحليل فلسفة الفارابى ذاتها يكشف أيضا عن منهج الجدل عنده ، حيث يستخدم أبو نصر هذا المنهج فى مسائل ما بعد الطبيعة ، والانسان ، والنبوة ، والمجتمع .

(٧٢) د . أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، ص ٨١ ، دار المعارف مصر ، وانظر أيضا :
 د . جيروم غيث : أفلاطون ، ص ٧٢ ، ص ١٣٠ ، بيروت ، ١٩٧٠ .
 (٧٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدرآباد ، الهند ، ١٣٤٥ .

ففى ما يعد الطبيعة يستخدم الفارابى جدلا نازلا يبدأ من العلة الى العلول ، من الواحد الى الكثير . من الوجود الأول ، وهو الواجب (الحق تعالى) ، ثم ينزل الى العقل الأول ، ومن العقل الأول الى الثانى ، والى الثالث الى أن يصل الى العقل العاشر أو (العقل الفعال) . حيث يصل من ثم الى النفس ، والصورة ، والمادة ، التى تتفرع الى العناصر الأولية (الاسطقات) ، وهى آخر مراتب النزول (٧٤) .

وكذلك فى نظرية النبوة يسلك الفارابى جدلا نازلا ، لأن الرسول أو النبى هو المبلغ للرسالة التى تعم الناس أجمعين ، وترتبط بحياتهم الفاضلة ، مستوحيا إياها بمخيلته الفاضلة عن العقل الفعال ، (٧٥) .

أما فى قضايا الانسان والمجتمع فان الفارابى يستخدم منهج الجدول الصاعد . فالفيلسوف الكامل ، يسلك طريقه دائما الى جدول صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى ، (٧٦) . وهو لا يتمكن من الاتصال بالعقل الفعال الا حينما يصعد الى مرتبة العقل المستفاد (٧٧) .

وفى قضايا المجتمع يسلك الفارابى أيضا جدلا صاعدا يرتقى بالمدينة الفاضلة والمجتمع الفاضل الى الخير والكمال والسعادة الحقيقية . وهذا لا يتم عنده الا بالانتقال مما هو جزئى الى ما هو كلى ، ومما هو أرضى الى ما هو سماوى ، ومما هو حسى الى ما هو عقلى .

ولكن ما هو المنهج الذى طبقه الفارابى فى كتبه ؟ وخاصة فى كتابيه المشهورين : (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات) .

لقد أشار د . جعفر آل ياسين فى بحثه عن الفارابى ، الى أن هذا قد استخدم فى (آراء أهل المدينة الفاضلة) منهج الجدول النازل ، فى حين طبق فى (السياسة المدنية) منهج الجدول الصاعد (٧٨) .

والواقع أننا لو تأملنا الكتابين لوجدنا الأمر على خلاف ما ينقل الدكتور آل ياسين ، لأن أبا نصر يطبق منهج الجدول النازل فى كليهما .

(٧٤) انظر الفارابى : كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ وما بعدها ، نشرة د . البير نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٧٥) د . جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابى) ، ص ٧٩ .

(٧٦) نفس المصدر ، ص ٨٠ .

(٧٧) الفارابى : نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٧٨) انظر د . جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٧٩ .

ففى (آراء أهل المدينة الفاضلة) يبدأ من الموجود الأول أو السبب الأول ، ثم فى صدور الموجودات عنه ، ويستمر فى النزول بشكل تدرجى كما أوضحنا وكذلك فى (كتاب السياسة المدنية) ، فانه يبدأ البحث فى السبب الأول ثم ينزل الى الأسباب الثانوى ، فالعقل الفعال ، فالصورة . فالمادة ، وهى أدنى مراتب النزول (٧٩) .

وما أعتقد أن (المعلم الثانى) لم يقتصر على تطبيق منهج واحد ، سواء فى هذين الكتابين أو كتبه الأخرى مثل (كتاب الملة)، ولكننا نستطيع أن نميز استخدامه لمنهج (الجدل النازل) بشكل خاص فى الالهيات ، ومنهج (الجدل الصاعد) بشكل خاص فى الانسان والمجتمع . وتكاد فلسفة الفارابى أن تكون حوارا مستمرا بين الاثنين ، وسعيا دعويا للتقريب بين ما هو مفارق وما هو انسانى .

٥ - المنهج الكلى :

نريد بالكلى معناه الذى يفيد الشمول والعموم ، والمعنى المنطقى المقابل للجزئى . لأننا نرى أن الفارابى ، فى رؤيته للفلسفة والمذاهب المتعددة الموجودة فيها ، وكذلك لعلاقتها بالدين ، انطلق من رؤية كلية شاملة تسفط الكثير من الاختلافات الجزئية فى سبيل رؤية الحقيقة التى تصدق فى كل زمان ومكان . ونحسب أن هذا هو جوهر (التوفيق) عند المعلم الثانى ، والذى عبرنا عنه بأنه منهج كلى ، لكى تثبت أن التوفيق عملية ابداعية أصيلة ، وليس مزجا تعسفيا للأفكار والموضوعات .

وقد اشتهر الفارابى بأنه فيلسوف التوفيق الأول فى الاسلام . ورغم أنه قد سبق فى هذا الأمر من قبل الكندى إلا أن من الباحثين من يرى أن الكندى كان متناقضا (٨٠) . ذلك لأنه يذهب فى رسالته الى المعتصم بالله (فى الفلسفة الأولى) الى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة ، « لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراش منه . واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده

(٧٩) انظر : الفارابى : كتاب السياسة المدنية ، ص ٣١ وما بعدها ، نشرة : د. فوزى النجار ، بيروت ، ١٩٦٤ . وقارن (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ ، وما بعدها .
(٨٠) انظر د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٥١ - ٥٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ .

وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها « (٨١) » .

ولكننا نجده فى رسالة « كمية كتب أرسطو طاليس » يذهب خلاف هذا الرأى ، ويفرق بين الفلسفة التى هى من العلوم الانسانية التى يبلغها الفيلسوف « بطلب وتكلف البشر وحيلهم » وبين العلم الالهى الذى هو أعلى رتبة ، اذ يتم « بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصه الله - جل وتعالى علوا كبيرا - أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث » (٨٢) .

والحقيقة اننا لا نرى فى كلام الكندى تناقضا ، لانه فى رأيه المذكورين مقر بالاتفاق بين الفلسفة والدين فى النتائج والغايات لا فى المناهج والطرق الموصلة اليها . وحتى الرأى الأول الذى اوردته د . محمد يوسف موسى كنموذج لاتفاق الفلسفة والدين ، فان الكندى يتحدث فيه عن الاتفاق فى النتائج لا الوسائل ، لأن اقرار الربوبية والوحدانية والأخلاق هى أهداف للدين كما هى غاية الفلسفة . وكذلك الرأى الثانى فالحديد فيه عن الاختلاف فى الطرق الموصلة الى الحقيقة ، أو هذا ما يبدو من كلام الكندى . وعلى كل حال فيمكن أن نستنتج من ذلك أن الكندى كان غير حاسم فى هذه المسألة وليس متناقضا .

أما المعلم الثانى ، فقد حسم المسألة . لأن الدين والفلسفة فى رايه متفقان فى الغايات والحقائق ، وإن اختلفا فى الطرق والمناهج . ولذا أصبح التوفيق شغله الشاغل ، لا بين الدين والفلسفة فحسب ، بل وفى داخل الفلسفة ذاتها بما فيها من مدارس ومذاهب كانت معروفة حتى عصره ، لأنه كان مؤمنا أشد الايمان بوحدة الفلسفة انطلاقا من أن الحقيقة واحدة على مر العصور ولا يمكن أن تختلف . حيث لا يجتمع على صدق نقيضان القاعدة المعروفة .

وعلى هذا الأساس فان مشروع الفارابى (التوفيقى) ينقسم الى مرحلتين : الأولى تتعلق بالتوفيق بين المذاهب الرئيسية فى الفلسفة اليونانية ، والثانية تتعلق بالتوفيق بين الفلسفة اليونانية فى صيغتها النهائية التى توصل اليها وبين الاسلام .

(٨١) الكندى : كتاب الكندى الى المتصم بالله فى الفلسفة الأول . ص ٨٢ ، تحقيق وتقديم : د . أحمد فؤاد الأهوانى ، ط ١ ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
(٨٢) الكندى : رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطو طاليس ، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ، ضمن (رسائل الكندى الفلسفية ج ١) ، تحقيق وتقديم : د . محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

وسوف نتكلم هنا بشكل أساسى عن التوفيق عنده من حيث هو (منهج) اختطه المعلم الثانى ، وأقام قواعده وأسس ، وطبقه على موضوعات التراث والنظر الفلسفى ، فتأثر به فلاسفة الاسلام من بعده ابتداء من ابن سينا وحتى ابن رشد . لذلك فلن نخوض كثيرا فى تفاصيل هذا التوفيق وموضوعاته ، لأنه فى الحقيقة يشمل فلسفته كلها ، سواء فى الفيز أو نظام العقول أو النفس أو النبوة وغيرها ، حيث سيأتى الحديث عن كل موضوع من هذه الموضوعات فى حينه وموضعه .

(١) المرحلة الأولى : وحدة الفلسفة :

يرى الفارابى « أن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبها . لأنها تتبدل من زمان الى زمان ومن مدرسة الى مدرسة ، ومن معلم الى آخر من غير أن تتبدل غاياتها ومقاصدها . وإذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفيلسوف أن يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء منها الى قمة واحدة تجمع بينها . وهذه القمة هى الحقيقة » (٨٣) .

والوصول الى تلك الحقيقة رغم تباين الآراء ، وتشعب المسالك ، هى المهمة الصعبة التى اضطلع بها الفارابى وألف فيها كتباً ورسائل عديدة .

ورغم أن الشائع عند أكثر الدارسين هى محاولته فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فإنه يتجاوز ذلك الى التوفيق بينهما وبين غيرهما من أرباب المدرسة الاسكندرانية والشرح ، حيث يذكر له فى هذا الخصوص كتاب (فى التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس) ورسالة (فى اتفاق آراء أبقراط وأفلاطون) (٨٤) .

هذا فضلا عما تنطوى عليه محاولته فى الجمع بين أرسطو وأفلاطون من توفيق (غير واع) - ربما - بين أرسطو وأفلاطون ، أو بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، وذلك لاعتماده على كتاب (أثولوجيا) أو (الريوية) المنسوب خطأ الى أرسطو ، وما هو الا التساعيات (الرابعة والخامسة والسادسة) من تساعيات افلوطين .

وأقول : ربما ، لأن الفارابى اقترب فعلا من الشك فى صحة كتاب (أثولوجيا) كما سنرى ، ولأن محاولة الفارابى فى التوفيق بين مذاهب

(٨٣) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٣ ، طبع دار الكتاب اللبنانى ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٠ .
(٨٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ .

الفلسفة اليونانية قد تكون أعمق مما هو ظاهر وبدا للعيان ، لأنها قد تكون نابعة من إيمان الرجل (بوحدة الحقيقة) التي تجعله يتجاوز ما هو جزئي وثانوي ويتمسك بما هو جوهري وما هوى ، وليس نابعة من افتقار الرجل الى النزعة النقدية كما يذهب الدكتور النشار (٨٥) .

أما بالنسبة لمحاولة الفارابي الرئيسية في الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطو وأفلاطون ، وهما قطبا الفلسفة ومبدعاها حسب رأيه ، فإنه كتب عدة كتب في ذلك غير كتابه المعروف والمطبوع . حيث يذكر له (القفطي) كتابا (في اتفاق آراء أرسطو طاليس وأفلاطون) . وآخر (في فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس) (٨٦) . ولأن هذه الكتب مفقودة أو لم تكتشف لحد الآن ، فإن محور حديثنا سيكون من خلال كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) لأنه طبع مرات عديدة ، ولأنه نموذج تطبيقي واف للحكم على محاولته تلك والتعرف عليها .

يعتقد الفارابي أن الفلسفة في صورتها النهائية الشاملة والكاملة - أو القريبة من الكمال - قد تجلت في فلسفة أفلاطون وأرسطو . فهم مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكدر » (٨٧) .

ويعتقد أن فلسفة الحكيمين واحدة في أصولها ومبادئها ، ولكنها مختلفة ، فحسب ، في بعض فروعها وتفصيلها . وإذا بدا للعيان غير ذلك ، فإنه ناجم عن سوء فهم لنصوص الحكيمين ، وتقصير عن التعمق في (باطن) أقوالهما الذي هو واحد في جوهره . « فإن من طالع كتبهما في المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظرهما هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ووجد أن الرجلين عملا باخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل . وفضلا عن ذلك فتكذيب رأي الأكثرين في فلسفة الرجلين وفي تفوقهما تجوز وتهور » (٨٨) .

(٨٥) انظر د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ١٨٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٦ .
(٨٦) القفطي : أخبار الحكماء ، ص ١٨٤ .
(٨٧) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ .
(٨٨) د. خليل ألجر - حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٠٠ ، بيروت ، ١٩٦٣ .

ولذا اخذ الفارابى على عاتقه أن يقوم بمهمة الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدان ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما « (٨٩) .

أما المسائل التى يرى الناس أنها موضع خلاف بين الحكيمين ، فهى لا تعدو فى رأيه أن تكون خلافا فى المنهج (طريقتيهما فى تدوين الكتب) وفى السلوك العملى لكليهما ، ثم جملة مسائل فى الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق والأخلاق .

فمن حيث السلوك العملى يلاحظ أن أفلاطون كان زاهدا فى أمور الدنيا بينما كان أرسطو مقبلا عليها . غير أن هذا الاختلاف فى السلوك ليس نابعا من اعتقاد مختلف فى أمر (الدارين !) ، وإنما « سببه نقص فى القوى الطبيعية فى أحدهما ، وزيادة فيها فى الآخر لا غير » (٩٠) .

أما من حيث المنهج التعليمى ، فإن الفارابى يرى أن أفلاطون كان يمنع من تدوين العلوم فى أول عهده لأنه يرى أن الفلسفة قد جعلت للمخاض ، وأنه لم يقم بذلك إلا حين خشى على نفسه الغفلة والنسيان ، ومع هذا فإنه « اختار الرموز والألفاظ ، قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى لا يطلع عليه إلا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا » . أما مذهب أرسطو فيتميز « بالايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك » (٩١) .

ولكن الفارابى يحاول معالجة هذا الخلاف الظاهر فى منهجى الحكيمين بالقول أن مذهب أرسطو لا يخلو أيضا من بعض مظاهر الغموض والألفاظ ، « وأن الباحث عن علوم أرسطو طاليس ، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبها فى وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح . من ذلك ما يوجد فى أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التى أوردها » (٩٢) .

(٨٩) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ٧٩ .

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٨٤ . وهنا يعمل الفارابى حياة الحكيمين أكثر مما تحتمل . فلم يكن اعتقادهما فى أمر الدارين (الحياة الدنيا والحياة الآخرة) ذلك الاعتقاد الصحيح ، كما لم يكن أفلاطون ذلك الزاهد الكبير فى أمور الدنيا ، وأرسطو طاليس بالمقبل عليها كل هذا الإقبال !

(٩١) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين . ص ٨٤ .

(٩٢) نفس المصدر ، ص ٨٤ . ويؤيد كلام الفارابى ما أورده (يوسف كرم) فى « تاريخ الفلسفة اليونانية : ١١٦ » : أن كتب أرسطو العلمية جائة مبهمة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والنموض !

وينتهي الفارابى ، بعد ذلك ، الى أن الحكيمين متفقان سواء فى السلوك العملى أو فى المنهج التعليمى ، « وأن الذى سبق الى الأوامر من التباين فى المسلكين فى أمر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان ، يجمعهما مقصود واحد » (٩٣) .

وفى غير المنهج والسلوك العملى يحاول الفارابى التوفيق بين الحكيمين فى جملة من المسائل الأخرى التى يبدو فيها التوفيق مستحيلا مثل نظرية المثل . فمن المعروف أن هذه النظرية هى موضع الخلاف الرئيسى بين المعلم الأول وأستاذه أفلاطون ، بل هى نقطة الفصل بين الأرسطية والأفلاطونية . وقد وجه لها أرسطو نقدا شديدا فى كتاب (ما بعد الطبيعة) ورفضها جملة وتفصيلا .

والفارابى لا ينكر وجود مثل هذا الخلاف ، بل هو مطلع على موقف أرسطو الحقيقى من المثل ، حيث يقول : « أن أرسطو ذكر فى (حروفه) فيما بعد الطبيعة ، كلاما شنع فيه على القائلين (بالمثل) و (الصور) التى يقال أنها موجودة قائمة فى عالم الاله ، غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات » (٩٤) .

ولكنه ضرب صفحا عن حقيقة النظرية الأرسطية ولجأ الى كتاب (اثولوجيا) المنحول ، ليثبت ايمان أرسطو بوجود (الصور الروحانية) القائمة فى عالم الربوبية . ولما أحس بوجود التناقض الصارخ بين ما هو لأرسطو فى الحقيقة فى كتاب (الحروف) من رفض لنظرية المثل ، وبين ما هو موجود فى (اثولوجيا) من ايمان بها ، شك فى الأمر ، وكاد أن يقترب من اكتشاف حقيقة كتاب (اثولوجيا) .

فافتراض لذلك ثلاثة افتراضات هى : « اما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، واما أن يكون لها تأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » (٩٥) .

وقد استبعد الفارابى الفرض الأول ، لأن أرسطو لا يمكن أن يناقض نفسه فى علم واحد هو (العلم الربوبى) . كما استبعد الفرض الثانى

(٩٣) الفارابى : نفس المصدر ، ص ٨٥ .

(٩٤) الفارابى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ١٠٥ .

(٩٥) نفس المصدر ، ص ١٠٥ ، و (مناقضة بعضها) هكذا فى النص ، ولها

(مناقضة لبعضها) .

قائلا : « وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جدا ،
اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول » (٩٦) .
ولم يبق الا الفرض الثالث وهو « أن يكون لها تأويلات ومعان ، اذا كشف
عنها ، ارتفع الشك والحيرة » (٩٧) .

وقد أخذ أبو نصر بالفرض الثالث لأنه المتفق مع منهجه في الجمع
والتوفيق بين الحكيمين ، ولو كان قد تعمق الفرض الثاني ، وهو أن يكون
بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة اليه ، اذن لكان قد أدى
خدمة تاريخية كبرى سيكون لها أخطر الأثر في تطور الفكر العربى من
بعده (٩٨) .

وهكذا في جملة المسائل الأخرى حاول الفارابى جاهدا أن يثبت
أن جوهر فلسفة الرجلين واحد ، « وأن الخلاف لا يتعدى الظاهر » ومن
يتأمل ويتعمق النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الاطلاق .
فالحقيقة واحدة عندهما ، ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذا
سطحيا ولا يتعمقون في أسس المشاكل الفلسفية » (٩٩) .

(ب) المرحلة الثانية : التوفيق بين الفلسفة والدين (وحدة الحقيقة) :

انتهى الفارابى من المرحلة المتعلقة بالتوفيق بين المذاهب الكبرى
في الفلسفة اليونانية ، « وتوصل الى أنها واحدة في جوهرها وأن تعددت
مذاهبها وانتمت » ، وأن النظرة الفاحصة والعميقة التى تتجاوز الظواهر
كفيلة بالكشف عن حقيقة تلك الوحدة . ثم انتقل الى المرحلة التالية ، وهى
التوفيق بين الفلسفة في صورتها المشبعة بالنزعة الروحية التى انتهت
اليها ، وبين الاسلام . لأن هذا هو الهدف الرئيسى لمهمته ، وما المرحلة
الأولى الا تمهيد وتعبيد للطريق .

ويقسم الفارابى اتفاق الدين والفلسفة على أساسين اثنين : الأول
وحدة المصدر ، اذ مرد الشريعة الى الوحي ، والوحى من الله ، ومرد
الفلسفة الى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله . والثانى وحدة الواسطة .
اذ النبى والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبى عن طريق

(٩٦) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ١٠٦ . و (محول) هكذا فى
النص الاصل ، ولعلها (منحول) .

(٩٧) الفارابى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٩٨) د . عبد الرحمن بدوى : اللؤلؤ العقلية الأفلاطونية ، ص ١٤ ، مط دار الكتب ،
١٩٤٧ . منشورات المعهد الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة .

(٩٩) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٣١ .

جبريل ويستمدده الفيلسوف من العقل الفعال . فلا بد إذن من اتفاق الموضوعين جوهرًا ، وإن تباينا أسلوبًا وشكلًا (١٠٠) .

ويشرح الفارابي ذلك بقوله : « فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكميًا فيلسوفًا ومتعقلًا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرًا بما سيكون . ومخبرًا بما هو الآن من الجزئيات » (١٠١) .

ولكن ثمة أساس من أسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، وهو وحدة الموضوع ، فموضوعات السدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة ، حيث يقول : « فالملّة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فأنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان » (١٠٢) .

وتوجد اختلافات بين الفلسفة والسدين سنعرض لها حينما نشرح نظرية النبوة عند الفارابي .

وهكذا فإن محاولة الفارابي تشكل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ونقطة بدء ومنهج سار عليه الفلاسفة اللاحقون ، سواء أكان ذلك متعلقًا بالمرحلة الأولى التي تدور حول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون داخل إطار الفلسفة اليونانية بشكل عام . أم كان متعلقًا بالمرحلة الثانية التي تدور حول التوفيق بين الفلسفة والدين . « فابن سينا لم يعن بالترفة بين أفلاطون وأرسطو - وكان هذه المسألة قد حسمت من قبل - وفي فلسفته جانب أفلاطوني واضح . ونلمح لدى ابن باجه وابن طفيل اتجاهات أفلاطونية وأفلوطينية قوية . وإذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة إلى أرسطو وتخليص الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية ، فإنه لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر ، وبدأت فلسفته في جعلتها استمرارًا للفلسفة التي قال بها الفارابي وابن سينا » (١٠٣) .

-
- (١٠٠) د . كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٥٣٥ ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- (١٠١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .
- (١٠٢) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٤٠ . وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : موهب لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٧٨ ، ط ٣ ، ١٩٦٦ .
- (١٠٣) د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ، ص ١٥٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٦ .

أما منهجه فى المرحلة الثانية التى تدور حول التوفيق بين الدين والفلسفة ، فتأثيره لا يقل خطرا عن تأثير منهجه فى المرحلة الأولى .
يكفى أن أبا الوليد ابن رشد قد ألف كتابا خاصا فى هذا الموضوع هو كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وردد فيه تقريرا أفكار الفارابى نفسها حول اتفاق الدين والفلسفة لأن كليهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، ومن د أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهـان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل.
الجدلية ... (١٠٤) .

(١٠٤) انظر ابن رشد : فصل المقال ، ص ٣١ ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف

مصر ، ١٩٧٢ .

———— الفصل الثاني ————

الانسان في علاقته بالله والعالم

يرتكز مفهوم الانسان عند (المعلم الثانى) على بعدين رئيسيين :
 الأول هو البعد الالهى ، والثانى هو البعد الكونى . ونكاد نسمع إيقاع
 هذين البعدين واضحا وعميقا فى كل جزء من أجزاء التصور الانسانى
 الشامل لأبى نصر . فالبعد الالهى يتضح فى نظرية النفس ، والمعرفة ،
 والنبوة ، وفى تسامى الانسان الفاضل الى مرتبة العقل المستفاد واتصاله
 بالعقل الفعال ، أى فى ذلك الشوق الدائم الى المطلق . أما البعد الكونى
 فيتضح فى التأثير الهائل لنظرية الفيض فى تصور الانسان والمجتمع ،
 وفى الشخص المؤهل لرئاسة المدينة الفاضلة .

وبما أن فلسفة الفارابى تشكل وحدة متماسكة الأجزاء ، ومحصنة
 الحلقات ، فقد أضحى هنالك نوع من الانسجام ، ان لم يكن الالتحام .
 بين البعدين : الالهى والكونى (الكوزمولوجى) ، وبين تصور الانسان
 عنده ، ولذا كان لايد من استجلاء آراء الفارابى الالهية والكونية كمقدمة
 ضرورية لفهم فلسفته الانسانية .

أولا : البعد الالهى :

للإلهيات عند الفارابى جانبان : جانب منطقى وضع فيه نظريته عن
 الواجب والممكن ، وجانب كلامى عرض فيه صفات الله ، وماهيته ، وعلاقته
 بمخلوقاته :

(١) الواجب والممكن :

لكى يبرهن الفارابى على وجود الله ، فإنه لم ينطلق فى برهنته من
 المخلوقات صعودا الى الخالق ، ولا من الفعل صعودا الى الفاعل ، ولا من
 العالم صعودا الى الله ، لما يشوب هذا الطريق ، فى رأيه ، من مشاكل
 وصعوبات قد تحجب عن الباحث معرفته الحققة لله . ولذا سعى فيلسوفنا

الى طريق أو منهج آخر حاول فيه البرهنة على وجود الله انطلاقا من مفهوميين بسيطين يرتسمان في الذهن هما :

• واجب الوجود وممكن الوجود

فهو يرى أن مفهومي الوجود والامكان من الأفكار الفطرية الواضحة في الذهن ، والتي يمكن للعقل أن يدركها دونما وساطة أو اكتساب . وذلك « لأننا نعترف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب . فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ثم نعترف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا » (١) .

ولهذا أضحت معاني « الوجود والوجوب والامكان من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هي معان واضحة في الذهن ، وأن عرفت بقول فانما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها » (٢) .

ومن هنا يقوم الفارابي بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقليا كي يخلص الى أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية الى قسمين : واجب الوجود وممكن الوجود . والممكن ينقسم الى : ممكن بذاته ، وهو الامكان المحض ، وممكن بذاته واجب بغيره ، وهو موجودات هذا العالم .

يقول (أبو نصر) : « الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وأن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده من علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره » (٣) .

من هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم الى ما يلي :

١ - واجب الوجود : وهو ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده - صار

(١) الفارابي : التعليقات ، ص ٥ ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ . وانظر أيضا د. علي سامي النشار - د. محمد علي أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ .
(٢) الفارابي : تجريد رسالة الدعوى القلبية ، ص ٢ ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند . ١٣٤٦ هـ .

(٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٧ ، ضمن (الثمرة المرضية) نشرة ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وانظر أيضا للفارابي : شرح رسالة زينون الكبير ، ص ٣ - ٤ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ . أيضا (تجريد الدعوى القلبية) ، ص ٢ - ٣ .

ضروريا - وإذا فرض غير موجود لزم من ذلك محال . وليس لموجود (الواجب) علة ، وهو الله سبحانه .

٢ - ممكن الوجود بذاته : وهو ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وإذا فرضناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، حيث لا غنى لموجوده عن علة . فهو الامكان المجرد .

٣ - ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره : وهو الكائن الذى لا تقتضى ذاته وجوده ، ولا غنى لموجوده عن علة ، ولكن اذا وجدت هذه العلة يصبح واجب الوجود بغيره ، أى بعلة خارجة عنه . وعند الفارابى إن جميع موجودات العالم داخلة ضمن هذا النوع .

ويستخدم الفارابى مبدأ العلية لاثبات تنهاى الموجودات الى الواحد الواجب الوجود . حيث يرى أن الممكنات لا يمكن أن تستمر فى الوجود الى ما لا نهاية، بل لابد لها من سبب أول تنتهى اليه . لأنها حتى وإن كانت غير متناهية ، فهى تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، فلا تستطيع أن تعطى ذاتها الوجود ، بل تحتاج الى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود ، وهذا الفاعل هو واجب الوجود أو الله .

يقول الفارابى مشيراً الى ذلك : « الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز أن تكون على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شيء واجب الوجود هو الموجود الأول لا علة لموجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لموجود الأشياء » (٤) .

ويؤكد ذلك فى مكان آخر قائلا : لابد « أن تكون الأسباب متناهية . وأقل ما ينتهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الأسباب موجود وهو واحد . ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبب واحد ، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه » (٥) .

أى أن الأسباب لابد أن تنتهى الى مسبب أول ، وموجود واحد منفرد بالموجود عما دونه ، متميز بذاته عن العالم . هذا الموجود الأول

(٤) الفارابى : غيون المسائل ، ص ٥٧ . وقارن قول الفارابى فى نفس هذا الاتجاه فى (الدعوى القلبية ص ٢) : « ان الأمور الممكنة الوجود لا يجوز أن تترقى فى العلية والمعلولية الى ما لا نهاية لها ، ولا أن يكون دور بل ينتهى الى أمر واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول » .
(٥) الفارابى : رسالة فى السياسة ، ص ٦٥٠ - ٦٥١ ، تحقيق : الأب لويس شبخو .
المشرق ، بيروت ، ١٩٠١ .

هو الله سبحانه ، وهو الموجود الواجب (الضروري) ، والثابت والدائم .

وواجب الوجود وجوده من ذاته ، ولذلك لا يمكن افتراض (عدم) ، وجوده ، لأنه محال . وهو علة ذاته ، لأنه لا يحتاج الى علة تضيف عليه الوجود ، ولأن العلة انما تكون للمعدوم فتخرجه من العدم الى الوجود . أو للممكن الذي يستوى وجوده وعدمه فتخرج وجوده على عدمه . أما الباري سبحانه فهو علة ذاته بل علة العلل ، وسبب وجود الأشياء جميعا .

وفيما يخص الممكن ، فكما لاحظنا أنه ينقسم الى ممكن بذاته واجب بغيره ، وممكن بذاته . والقسم الأول هو كل موجودات هذا العالم ، أما القسم الثاني فهو تلك الأشياء في حالة وجودها بالقوة . والممكن بذاته شيء يحتل الوجود والعدم ، ولا بد من مرجح لوجوده وعدمه ، ولكنه اذا وجد أصبح وجوده ضروريا . مثلاً ليس من طبيعة الحرارة أن تكون موجودة ولكنها توجد ضرورة اذا وجدت النار ، وكذلك ليس من طبيعة النار أن يكون موجودا ولكنه يصبح ضروريا اذا وجدت الشمس . والعالم قبل أن يوجد داخل في مقولة الممكن ، وابداع الله له أصبح واجبا بغيره .

(ب) الصفات الالهية :

يقوم تصور الفارابي للالهية على أصليين رئيسيين يمثلان خلاصة فلسفته في هذا المضمار ، وهما : التوحيد والتنزيه . وهو في الأصلين يتفق مع المعتزلة من علماء الكلام الذين وحدوا بين الذات والصفات ، ونفوا عن الله صفات الإيجاب كالعلم والحياة والقدرة والارادة ، وأثبتوا له صفات السلب ، ولكنه اختلف معهم في أنه أقر ببعض الصفات الإيجابية لله تعالى دون أن يخل بمبدأ التوحيد كما سنرى .

وابتداء يعتبر الفارابي أن الله سبحانه هو سبب وجود الكون ، وأنه كامل لا يشوبه نقص ولا يسرى عليه العدم ، فيقول : « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » وهو برئ من جميع أنحاء النقص . ووجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده . وهو من فضيلة الوجود في أعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب . ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلا » (٦) .

(٦) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ .

والله سبحانه ازلزى أبدي « دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون ازلزى الى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده » (٧) .

والله أيضا ليس بمادي ولا صورة له . فهو « ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع . ولا أيضا له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون الا في مادة » (٨) .

ولا شريك له ، ولا يشبهه شيء ، « فهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه » (٩) .

وللفارابي رأى هام في مسألة (تعريف) الله ، فهو يرى استحالة وضع تعريف معين للباري ، لأن « الله غير منقسم بالقول الى اشياء بها تجوهره . وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدل (كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به) » (١٠) .

وترتبط هذه القضية بقضية هامة أخرى في فلسفة الوجود عند الفارابي ، وهي تمييزه الشديد بين الوجود والماهية : « فالوجود لا يفيد لنا ماهية الشيء ، وهو ليس عنصرا من العناصر المكونة للماهية ، لأنه من لوازم الماهية لا من مقوماتها » (١١) . فنحن يمكننا مثلا تصور ماهية المثلث دون أن يكون موجودا بالضرورة . والله تعالى هو الوحيد الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته ، ولذا يصعب وضع تعريف أو (حد) له ، لأن الحد هو معرفة ماهية الشيء ، ولكن يكفي تصور ماهية الله كي يكون موجودا .

يقول الفارابي : ان الله « لا ماهية له ، مثل الجسم ، اذا قلت : (إنه) موجود ، فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء ، سوى أنه واجب الوجود وهذا وجوده . ويلزم من هذا أن لا جنس له ، ولا فصل ، ولا حد » (١٢) .

(٧) نفس المصدر ، ص ٢٣ ، وانظر أيضا الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ .

(٨) نفس المصدر ، ص ٢٤ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٢٥ . وانظر الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٥٥ .

(١٠) المصدر السابق ، ص ٢٩ ، وانظر الهامش .

(١١) « حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابي ، ص ٥ بغداد . منشورات وزارة

الاعلام ، ١٩٧٥ .

(١٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ .

والحقيقة أن قضية الفصل بين الوجود والماهية من أخطر القضايا التي أثارها الفارابي ، وأثرت تأثيرا كبيرا في الفلسفة الإسلامية ، بعد أن تبناها ابن سينا ، والفلسفة المسيحية الوسطية ، وكذلك في الفلسفة الحديثة ومؤسسيها ديكارت كما سنرى .

وبالنسبة للمصفات الالهية والعلاقة بين الذات والصفات ، فإن رأى الفارابي فيها يتفق ، كما أشرنا ، مع آراء المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات هي عين الذات وليست معاني أو أشياء قائمة في الذات ، والأولى بنا ذلك الى القول بالمتعدد في الذات الالهية وانهايار مفهوم التوحيد من أساسه .

فهو يرى أنه « إذا اعتبر الحق ذاتا وصفات كان كل في وحدة » (١٣) . ويؤكد أنه لا توجد كثرة في الذات بل بعد الذات . وعلى هذا الأساس التوحيدي التنزيهي الإسلامي الهام يقيم الفارابي مذهبه في الصفات .

فالله عقل وعقل ومعقول . فهو عقل لأنه ليس بمادى ، والمانع للصورة أن تكون عقلا هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، ولذا كلما كان مفارقا للمادة أصبح عقلا بالفعل ، وهو معقول أو ذات معقولة لأنه لا يحتاج الى واسطة يدرك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير في ذاته ، فهو إذن فكر يفكر في ذاته .

يقول الفارابي : « فإن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقبولا الى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا بالفعل ، ويأن ذاته تعقله فيصير معقولا بالفعل » (١٤) .

على أننا يجب ألا نستخلص من ذلك أن هناك انقساماً في الذات الالهية « بل العقل والعباقل والمعقول في الأول معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم » (١٥) .

ولما كان الأول يعقل ذاته فهو علم وهو عالم ، ولكن « ليس يحتاج في أن يعلم الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته » (١٦) . فليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره ، فإنه يعلم ، وأنه معلوم ، وأنه علم . ذات واحدة وجوهر واحد .

-
- (١٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٢١ .
 - (١٤) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٠ .
 - (١٥) نفس المصدر ، ص ٣١ .
 - (١٦) نفس المصدر ، ص ٣١ .

والحقيقة ان صفة العلم ورأى الفارابى فيها اثار حوله جـدا
كبيرا ، وخاصة حينما تعرض الغزالى لهذا الموضوع فى كتابه (تهافت
الفلاسفة) الذى اتهم فيه الفلاسفة ، وخاصة الفارابى وابن سينا ، بأنهم
يقولون بأن الله يعلم الكلّيات لا الجزئيات (١٧) .

ولكننا لو دققنا النظر فى موقف الفارابى ، وهو ما يهمنى هنا ،
لوجدناه على النقيض من ذلك تماما . فهو يرى أن الله يعلم الكلّيات
والجزئيات ، ونصوحه فى هذا الصدد واضحة ولا تحتل التأويل .
وهو ينطلق فى ذلك من مصدر اسلامى هو القرآن الكريم ، وليس من أى
مصدر آخر . وكل ما فى الأمر أن أبا نصر كان يتحرز وهو يبحث هذه
القضية الهامة من عدة أمور ، منها ما يخص مشكلة الصفات : هل هى
معان قائمة فى الذات أم أنها عين الذات ؟ وكذلك مشكلة أخرى ترتبط
بها وهى مشكلة الوحدة والكثرة التى سبق وأشرنا إليها . فإذا كان الله
يعلم ذاته يعلم هو ذاته كما يقول الفارابى ، فكيف يعلم الأشياء
والمخلوقات والحوادث وهى متكثرة ومتغيرة ؟ وإذا علمها فهل يؤدى
ذلك العلم الى نوع من التغير والتكثر فى الذات أم تبقى الذات
واحدة ؟

هذه الأسئلة والاحترازاات هى التى دفعت الفارابى كي يخرج
بمفهوم خالص للتوحيد ليس فيه أية شبهة من شبهات التثنية والتعدد
ومن ثم الشرك . وهو بذلك يبلور أصلا أساسيا من أصول الدين هو
التوحيد المطلق للبارى جل شأنه ، وبالتالى يؤسس ميتافيزيقاه على
دعائم ثابتة ، ويخالف أرسطو مخالفة واضحة ، لأن هذا يقول يعلم
البارى للكلّيات فحسب .

ولنستعرض الآن أقوال الفارابى نفسه لأنها تغنى عن كل شرح .
يقول : « البارى ، جل جلاله ، مدبر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال
حبة من خردل ، ولا يقوت عنايته شيء من أجزاء العالم ، على (السبيل)
الذى بيناه فى العناية ، من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات » (١٨) .

ويقول أيضا : « علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن
ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته . - وما تسقط من
ورقة الا يعلمها - من هناك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريانا
متناهيا الى يوم القيامة » (١٩) .

(١٧) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٣ ، نشره مورييس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ .

(١٨) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ١٠٣ . وانظر (عيون اسائل) ،

ص ٦٤ - ٦٥ .

(١٩) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٥ .

وواضح من هذه النصوص القاطعة ان الفارابى يؤمن بشمولية علم البارى للكلديات والجزئيات ، وهو فى ذلك يستفيد من التصور القرآنى الذى تجسده الآيتان :

﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (٢٠) .
﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾ (٢١) .

وتلك حجة بالغة على أصالة الفارابى وانطلاقه فى فلسفته من العقيدة الاسلامية قبل كل شئ .

ولكن فيلسوفنا حريص ، كما قلنا ، على تفادى شبهات التغير والانقسام التى يمكن ان تعكسها قضية العلم بالجزئيات . لذا فهو يؤكد ان علم البارى لا ينقسم ، أما الكثرة التى نراها فهى ليست فى ذاته بل بعد ذاته . والعلم الالهى ليس كالعلم الانسانى ، فالأول ثابت أسبابه عقلية ، أما الثانى فمتغير لأنه مستفاد من الحس .

يقول أبو نصر : « وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودى لا بالحواس . والعلم العقلى لا يتغير ، والمستفاد من الحس يتغير » (٢٢) .

وفى كل ذلك نلاحظ ان الفارابى مخلص أشد الاخلاص لمبدأ التوحيد والتنزيه ، ولذا لا نجد أى مبرر لتلك الحملات القاسية التى شنّها عليه الخصوم ، الذين كان الأجدر بهم ان يبرثوا انفسهم من الوقوع فى مهاوى التشبيه والتعدد فى ذات البارى ، جل شأنه ، بدلا من كيل التهم الى فلاسفة الاسلام من أمثال أبى نصر والشيخ الرئيس ، وقد كان جل مطلبهم وغاية مقصدهم فى الالهيات اثبات وجود الله كحقيقة مطلقة على أسس عقلية راسخة ، وتوحيده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس أو التأويل .

أما اذا أخذ عليه البعض الاغراق فى التنزيه ، « فلا نفهم حقيقة وكيف يؤخذ على الفارابى ذلك ، وكيف يمكن أن يوصف بالاغراق فى أمر أتى به الاسلام ؟ وما دام الفارابى يثبت الله حقيقة موجودة ، فان كل ما يقوله بعد ذلك فى التنزيه لا يمكن أن يؤخذ عليه » (٢٣) .

(٢٠) (سبأ : ٣) .

(٢١) (الأنعام : ٥٩) .

(٢٢) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٦ .

(٢٣) د . عبد الحلیم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ص ٣٢٧ . مكتبة الانجلو

المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

وأخيرا نشير الى ما سبق وذكرناه من اتفاق الفارابى مع المعتزلة فى موضوع الصفات فنقول : ان اتفاق الفارابى مع المعتزلة فى موضوع الصفات ليس كاملا . لان هؤلاء ينفون عن الله الصفات الايجابية ويردونها جميعا الى السلب . فشيخ المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) (١٣٥ - ٢٢٥ هـ) يقول : « اذا قلت ان الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا ، ودللت على معلوم كان أو يكون ، واذا قلت : قادر نفيت عن الله عجزا ، وأثبت له قدرة هى الله سبحانه ودللت على مقدور ، واذا قلت لله حيا ، أثبت له حياة وهى الله ونفيت عنه موتا » (٢٤) .

والى مثل ذلك ذهب (النظام) (ت ٢٢١ هـ) فى نفيه للصفات الايجابية وردها الى صفات السلب حين قال : « معنى قولى عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى حى اثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وكذلك فى سائر صفات الذات على الترتيب » (٢٥) .

أما الفارابى فهو لا يقف فى موضوع الصفات عند حدود الصفات السلبية فقط ، بل يصفه أيضا بصفات ثبوتية أو ايجابية ، حيث يقول : « الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ، ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود ، من غير أن يدل شئ من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها ، بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره » (٢٦) .

أى أنه - كما يشير الدكتور الأهوانى - يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس ، ولكنه يخلق عليها الاطلاق والتعالى ، وأنها تخصه وحده فى ذاته ، مثل أنه موجود واحد ، حى ، كامل ، عدل ، جواد (٢٧) .

(ج) الإدراك الإنسانى لحقيقة اللاهوتية :

هل يمكن للجزئى أن يدرك الكلى ؟ وهل يمكن للمتناهى أن يدرك اللامتناهى ؟ وهل يستطيع العقل الإنسانى ، رغم ما يشوبه من نقص ، أن يدرك الله إدراكا تاما ؟

(٢٤) الأشعرى : مقالات الاسلاميين . ج ١ ، ص ٢٤٧ . ط ٢ . القاهرة ، ١٩٦٨ .

(٢٥) الأشعرى : المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .

(٢٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٢ .

(٢٧) د . أحمد فؤاد الأهوانى : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٤ . منشورات وزارة

الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

تلك قضية اختلف فيها الفلاسفة قديما وحديثا . ولعلها كانت احدى الاشكالات التي اثارها (كُنت) في نقده للميتافيزيقا ، وللأدلة المعروفة على وجود الله . لأننا ، في رأيه ، لا نستطيع أن نتجاوز عالم الظواهر (Phenimenon) ، ومعرفتنا لا تتعدى حدود العالم المحسوس ، وبالنسبة لله تظل معرفتنا به غير واضحة وغير كاملة . مثلا « قد أنسب (الذهن) لي هذا التصور الالهي ، انما ليس عندي غير تصور الذهن الذي يشابه ذهني أي الذي تعطى له العيانات بواسطة الحواس ، وتكون كل مهمته هي اخضاعها لقوانين وحدة الشعور ، وكذلك الحال بالنسبة الى تصوري لارادة هذا الكائن أو حريته » (٢٨) .

أما عند الفارابي فالله من جهته غير عسير الادراك ، لأنه كامل بل في غاية الكمال ، ولكن من جهتنا نحن يصعب ذلك بسبب ما نعانيه من نقص وضعف وبسبب ملايستنا للمادة . يقول : « فينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتنص الادراك ، إذ كان في نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن وللايستنا المادة والعدم يعتاص ادراكه ، ويعسر علينا تصوره وبضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فان افراط كماله يبهنا . فلا نقوى على تصوره على التمام » (٢٩) .

فما دام الله سبحانه تام الوجود وجب أن تكون معرفتنا به أتم ، ولكن كماله المطلق يجعل عقولنا المصدودة عاجزة عن ادراكه ادراكا واضحا . فهو غير متناه وعقولنا متناهية ، ونحن غائصون في بحر المادة ، والمادة تصدنا عن ادراك النور الساطع الذي يبهز أعيننا (٣٠) . وباختصار فان « معرفتنا تتناسب ودرجة كمال الشيء الذي نعقله . ولكن ! لا كان الأول كمالا مطلقا ، وكانت عقولنا متصلة بالمادة ، فلا نستطيع أن نعقله على حقيقته ، ولا يكون ذلك الا اذا تجردت عقولنا تماما عن المادة » (٣١) .

اذن ما هو الطريق الى معرفة الله معرفة حقه ، وادراكه ادراكا تاما أو هو اقرب الى التمام ؟ يرى الفارابي أن هذا الطريق يتلخص في البعد عن المادة والارتفاع فوق المحسوس ، « إذ كلما قربت جواهرنا منه ، كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق . وذلك أنا كلما كنا اقرب الى مفارقة

-
- (٢٨) د . لازل اسماعيل : الفلسفة الألمانية ، ص ٢٢١ ، ص ٢٣٠ ، القاهرة ، ١٩٨١ .
 (٢٩) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٣ - ٣٤ .
 (٣٠) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٩ .
 (٣١) د . البير نادر : مقنة لكتاب (المدينة الفاضلة) ، ص ١٤ .

المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير اقرب اليه بأن نصير عقلا بالفعل .
وإذا فارقنا المادة على التمام يصير العقول منه في أذهاننا أكمل
ما يكون » (٣٢) .

ولا شك أن في هذا الطريق اتجاها صوفيا واضحا يهدف الى
تصفية النفس من شوائب المادة والمحسوسات ، حيث يصبح الانسان عقلا
بالفعل ، كى يستطيع ادراك الله ادراكا تاما . وإذا بدا أن هذا أمر
مستحيل ، لأنه يصعب تجريد النفس بشكل كامل عن كل ما هو مادي
ومحسوس ، فإنه يظل مشروعا دائما ، ومحاولة مفتوحة لمعرفة البارئ
المعرفة الحقبة . فالفارابي لم يغلق الطريق كما أغلقه (كنت) ، وإنما فتح
ابواب الأمل أمام الانسان لكى يعرف ربه ويدركه الادراك الصحيح .

فليس صحيحا إذن ما ذهب اليه د . البيرنادر من « أن الفارابي
انتهى الى اللاديرية » (٣٣) . أعني الى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف
شيئا عن الله ولا عن صفاته » (٣٣) ، لأن اللاديرية بشكل عام تعنى انكار
قيمة العقل وقدرته على المعرفة (٣٤) ، بينما الفارابي يؤمن بقيمة العقل
الكبرى وبقدرته على المعرفة ، بل أن فلسفته في كلياتها وجزئياتها مؤسسة
على دعائم العقل والمنطق . وحتى في هذه الجزئية المتعلقة بمعرفة الله
سبحانه لم ينكر امكانية تلك المعرفة ، وإنما رأى امكانية ذلك اذا تجرد
الانسان عن المادة وارتفع عما هو محسوس ، واقترب قدر الامكان من عالم
العقل والمعقولات ، وهو أمر ممكن للعارفين وأصحاب البصيرة أو
« الراسخين في العلم » بالتعبير القرآني . بينما نجد اللاديريين لا يستثنون
أحدا من عدم معرفة الحقائق . ولنا عودة الى هذا الموضوع حينما نعرض
نظرية المعرفة .

(د) تجاوز الدليل الأرسطي وأدلة المتكلمين في اثبات وجود الله :

لا شك أن دليل الفارابي في اثبات وجود الله انطلاقا من تصوره
لفهمي الوجوب والامكان ، كان انجازا هاما تجاوز فيه دليل المعلم
الأول ، وأدلة المتكلمين .

فالمعروف أن دليل أرسطو في الألوهية يقوم على اثبات المحرك الذي
لا يتحرك ، وهو يعنى بأن العقل يقضى ضرورة أن تنتهى الحركات في
حركاتها ، آخر الأمر ، الى محرك أول لا يتحرك ، والا تسلسل الأمر الى

(٣٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٤ .

(٣٣) انظر تقديم الدكتور البير نادر لكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ١٤ .

(٣٤) المعجم الفلسفي ، ص ٥٨ ، اصدار مجمع اللغة العربية .

مالا نهاية له ، فبطلت الحركة أصلا . وهذا المحرك الذى لا يتحرك هو
الله (٣٥) .

ويشرح أرسطو نظريته عن المحرك الذى لا يتحرك فى مواضع
كثيرة من كتبه ، منها مثلا قوله فى (الطبيعة) : « ولما كان المتحرك انما
يتحرك عن شيء ، فواجب ضرورة أن يكون كل متحرك أيضا فى مكان
فانما يتحرك عن غيره ، والمحرك أيضا يتحرك عن شيء آخر ، لأنه هـ و
أيضا متحرك ، والآخر بدوره متحرك عن آخر . الا أن ذلك ليس يمر
بلا نهاية ، بل لابد أن يقف عند شيء ما هو سبب الحركة » (٣٦) .

أما الدليل الشائع عند المتكلمين فيقوم على أساس الاستدلال
بالشاهد على الغائب ، أو بالخلوقات ونقصها على حاجتها الى الخالق
الكامل ، ويحدثها على وجود المحدث ، وبأحكامها واتقانها على وجود
الخالق الحكيم الذى أتقن صنع كل شيء فى هذا العالم . وهذا مانراه .
بوضوح عند أئمة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء (٣٧) .
لم يقتنع الفارابى بدليل المعلم الأول أو بأدلة المتكلمين ، وان لم
يرفضها رفضا باتا . لكنه يرى أنها قاصرة عن ايصالنا الى معرفة الله
المعرفة الحققة فضلا عن اثبات وجوده سبحانه . ذلك لأنها تبدأ من العالم
لتنتهى الى اثبات وجود الله ، على حين أن وجود العالم لاحق على وجود
الله ، وهى قضية انتبه اليها ديكارت بعد ذلك وكانت محورا للميتافيزيقا
عنده .

أضف الى ذلك أن أدلة المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين تستدل بالمعلول
على العلة ، على حين « أن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول ، لأنه أوثق وأشرف ، ولأن عكس ذلك - أى الاستدلال

(٣٥) د . ماجد فخري : أرسطو طاليس (المعلم الأول) ، ص ٩٥ ، بيروت ، ١٩٥٨ .
(٣٦) أرسطو طاليس : الطبيعة (ج ٢ ، ٧٣٥ ، ١ ، ١٦) . أيضا (ج ٢ ، ٨٤٦ ، ١٣)
وما بعدها . وانظر أيضا ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٣٤ ، تحقيق :
د . عثمان أمين ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

(٣٧) فيما يخص الأشاعرة ، راجع أبو الحسن الأشعري : اللمع ، ص ١٠ ،
نشرة مكارمى ، بيروت ، ١٩٥٢ ، والباقلاني : التمهيد ، ص ٤٤ - ٤٥ ، تحقيق :
د . أبو ريده و الخطيبى ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، أيضا راجع الشهرستاني : الملل والنحل ،
ج ١ ، ص ٩٤ ، القاهرة ، ١٩٦٨ . أيضا (نهاية الاقدام فى علم الكلام) ، ص ٦٧
وما بعدها ، نشرة : الفرد جيوم ، اكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ .

وبخصوص المعتزلة انظر ما ذكره القاضي عبد الجبار : « فاذا أردت أن تستدل
بالأعراض على الله تعالى ، فمن حقا أن تثبتها أولا ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها
تحتاج الى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى » (شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٢ ،
تحقيق : د . عبد الكريم عثمان ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٦٥) .

على مؤثرها وموجدتها ، وهذا هو طريق المتكلمين والحكماء الطبيعيين ،
وثانيهما ، وهو اعتبار الموجود من حيث هو ، والنظر في أحواله ، وهذا
هو طريق الحكماء المتألهين ، (٤٢) .

فهناك اذن طريقان للوصول الى معرفة الله واثبات وجوده : الأول
يصعد من العالم (عالم الخلق) ، حيث يرى فيه (امارات الصنعة)
للاستدلال بضرورة وجود الصانع . وهذا هو الدليل الطبيعي أو دليل
الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ، ويمكن أن يشمل أيضا جميع الأدلة التي
تبدأ من المعلول للوصول الى العلة الأولى ، أو من الحركة للوصول الى
المحرك ، وهو الدليل الأرسطي الذي أشرنا اليه ، وكذلك أدلة المتكلمين
في الاستدلال بالشاهد على الغائب . أما الطريق الثاني فيبدأ من تحليل
فكرة الوجود نفسها (عالم الوجود المحض) ، حيث نستنتج أنه لا بد من
وجود واجب بذاته هو الله سبحانه ، ومن مفهوم الواجب نستخلص مفهوم
الممكن وهكذا . فننتقل من وجود الله الى وجود العالم وليس العكس ،
لأن وجود العالم ، كما سبق ذكره ، لاحق على وجود الله . وقد اتبع
الفارابي الطريق الثاني .

ويستشهد الفارابي بالآية الكريمة : « سنبهم آياتنا في
الآفاق » ، ويرى أنها تلخص الطريقين وتكشف عنهما . الطريق
الذي يبدأ من العالم (الآفاق) صعودا الى الله ، والطريق الذي يبدأ من
الحق ذاته للاستدلال به على وجود العالم . وهذا هو طريق الحكماء
الالهيين الذي سار عليه أبو نصر .

ولعل هذا الموقف يكشف عن ينبوع الحقيقي للمعلم الثاني وهو
القرآن الكريم والخلفية الاسلامية ، فضلا عن أن النص الذي أوردها هو
من كتاب (فصوص الحكم) . وهذا الكتاب يخلو من أي تأثير مشائي
أو خلافة ، بل هو ابداع وابتكار لعقل الفارابي وجهوده الفلسفية
الخالصة .

وقد نحا الفارابي في هذا الكتاب منحى صوفيا اشراقيا يوازي
النزعة المنطقية العقلانية التي اشتهر بها . وكان لمنهج الفارابي هذا تأثير
كبير على من تلاه من الفلاسفة القدماء ، وربما المحدثين أيضا كما
سيوضح .

فهذا ابن سينا يستخدم نفس منهج الفارابي في الجدل الهابط ،

(٤٢) الأمير اسماعيل الحسيني الفارابي (ت ٨٩٦ هـ) : شرح فصوص الحكم ،
الورقة ٣٦ ، مخطوط ، المكتبة الظاهرية ، دمشق ، وانظر كوركيس عواد وميخائيل عواد ،
رائد الدراسة عن الفارابي ، ص ٢٥١ ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .

ويسمى برهانه على وجود الله في (الاشارات) بـ « حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » . يقول : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبرأته من الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله » . وان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى اذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود » (٤٣) .

وهو يستشهد أيضا ، كالفارابي ، بالآية الكريمة : « سنريهم آياتنا فى الآفاق ٠٠٠ » ، ويرى أن شطرها الأول يمثل نهجا معيناً للذين يستدلون على وجود الحق (بالآفاق والآنفس) ، وهو نهج المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين ، وأما شطرها الثانى فيمثل نهج الحكماء الإلهيين الذين يستشهدون بالحق على كل شيء ، وينطلقون من الله الى العالم ، وهو النهج الذى اتبعه الشيخ الرئيس قائلا : « وهذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » (٤٤) .

ويعلق نصير الدين الطوسي على ذلك قائلا : « ولما كانت طريقة قومه - يقصد الحكماء - أصدق الوجهين ، وسمهم بالصديقين ، فان الصديق هو ملازم الصدق » (٤٥) .

(هـ) أهمية نظرية الواجب والممكن فى الفلسفة الوسيطة والحديثة :

كان لنظرية الفارابى فى تقسيم الموجودات الى واجب وممكن أثر هام فى الفلسفة الوسيطة والحديثة ، قد لا يقل أهمية وخطورة عن أثره فى الفلسفة الإسلامية . وهو أثر يبدو واضحا ومباشرا عند فلاسفة العصر الوسيط ، وغير مباشر عند الفلاسفة المحدثين ، ولكنه يتضح ويتجلى بالتحليل والمقارنة .

١ - الفلسفة الوسيطة :

فى إطار هذه الفلسفة نشير ، على سبيل المثال لا الحصر ، الى القديس توما الاكوينى الذى جعل برهان (الواجب والممكن) أحد براهينه الخمسة التى أوردها للاستدلال على وجود الله بعد برهان الحركة وبرهان

-
- (٤٣) ابن سينا : (الاشارات والتنبيهات) بشرح الطوسي ، النبط الرابع ، ص ٤٨٢ .
 (٤٤) نفس المصدر ، ص ٤٨٣ .
 (٤٥) نصير الدين الطوسي : شرح الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٣ .

العلة . صحيح انه فضل برهان الحركة انطلاقا من ارسطية كما فعل ابن رشد من قبل ، ولكن يكفي أن يكون مؤمنا ببرهان الواجب والممكن لتعرف مدى التأثير .

يقول القديس توما : ان وجود الله يمكن اثباته « من جهة الممكن والواجب » ، وذلك اننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه . اذ منها ما يرى معروضا للكون والفساد وهذا ممكن وجوده وعدمه ، وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائما لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدوم في حين ما . فاذن لو كان عدم الوجود ممكنا في جميع الأشياء للزم انه لم يكن حينما ما شيء ، ولو صح ذلك لم يكن الآن شيء لأن ما ليس موجودا لا يتبدى أن يوجد الا بشيء موجود . فاذن لو لم يكن شيء موجودا لاستحال أن يتبدى شيء أن يوجد ، فلم يكن الآن شيء ، وهذا بين البطلان . فاذن ليست جميع الموجودات ممكنة بل لابد أن يكون في الأشياء شيء واجب ، والواجب اما واجب لذاته أو لغيره ، والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالته في العلل المؤثرة على ما مر قريبا . فاذن لابد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجبا بعلة أخرى ، بل غيره واجب به ، وهذا ما يسميه الجميع الله ، (٤٦) .

والحقيقة ان هذا هو برهان الفارابي وابن سينا بعينه ، ولم يزد فيه الاكوييني حرفا واحدا ولم ينقص . ولكنه أورده هكذا دون أية اشارة الى اصحابه الحقيقيين .

٢ - الفلسفة الحديثة :

أما في الفلسفة الحديثة فيمكن أن نقارن هنا بين منهج الفارابي في الانتقال من الله الى العالم بعد اثبات وجود الله أولا ، ومنهج (ديكرت) في هذا الشأن .

فالفارابي ، كما لاحظنا ، اثار الى وجود منهجين لمعرفة الله : أحدهما يبدأ من العالم فيدرس ما فيه من نظام محكم ليستدل على وجود خالق حكيم ، أو ما فيه من متحركات للوصول الى محرك أول ، أو ما فيه من أجسام وأعراض حادثة لاثبات وجود قديم أول غير حادث . الخ . وهذا هو دليل الفلاسفة الطبيعيين ، وأرسطو وأتباعه من المشائين ، وكذلك علماء الكلام المسلمين . وهؤلاء يبدءون من العالم صعودا الى الله .

(٤٦) توما الاكوييني . الخلاصة اللاهوتية ، ج ١ ، ف ١ ، ص ٣٣ ، بيروت ،

أما المنهج الثاني فيبدأ من تحليل فكرة الوجود ذاتها كما تترامى في
الذهن لاستخلاص حقيقة إن الموجودات تنقسم الى قسمين : الأول موجود
واجب ، وهو ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، واذا فرض غير موجود
لزم منه محال ، وليس لموجوده علة ، وهو واجب الوجود بذاته أو الله ،
أما الثاني فموجود ممكن ، وهو ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ،
واذا فرض غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، وهو العالم على الاطلاق .
ولا بد لموجود الممكن من علة ، لأن العلة لا يمكن أن تقتسل في الوجود
الى مالا نهاية ، بل لابد من وجود علة أولى لها ، والا استحالة وجود
العالم .

وقد لخص الفارابى هذين المنهجين في النص الذى ذكرناه قبل قليل
وهو قوله : « لك أن تلحظ عالم الخلق فتري فيه امارات الصنعة ، ولك أن
تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض فتعلم أنه لابد من وجود بالذات ،
وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات » .

ولقد أعرض فيلسوفنا عن المنهج الأول واتبع الثانى ، أى المنهج
الذى يبدأ باثبات وجود الله كحقيقة مطلقة ، لينزل منه الى اثبات وجود
العالم . لأن وجوده لاحق على الوجود الالهى . وهذا هو ما فعله أبو
الفلسفة الحديثة ديكارت بعد عدة قرون .

فالمعروف أن فلسفة ديكارت تتلخص في ثلاث مراحل (٤٧) :

- ١ - مرحلة اكتشاف الذات باتباع منهج الشك وصولا الى اليقين .
- ٢ - الانتقال من معرفة الذات الى معرفة الله .
- ٣ - النزول من معرفة الله الى معرفة العالم .

ولكى نقوم بمقارنة بين منهجى الفارابى وديكارت لابد ان نقوم
بعرض موجز لهذه المراحل الثلاث في الفلسفة الديكارتية .

ففيما يخص المرحلة الأولى اصطنع ديكارت نوعا من الشك غاية
الوصول الى اليقين ، ولذا سمى بالشك المنهجى . فلقد شك في الحواس
والعقل وحتى ببراهين الرياضيات ، باستثناء شيء واحد رأى أننا لا نستطيع
الشك فيه ، وهو أننا نفكر ونحن نشك ، وأننا لا يمكن أن نكون غير
موجودين ونحن نفكر ، ومن هنا جاء الكوجيتو المعروف : أنا افكر إذن
أنا موجود .

(٤٧) انظر تقديم د. عثمان أمين للتأمل الخامس من (التأملات) ، ص ٢٠١ .
أيضا تقديم د. جميل صليبا لـ (مقالة الطريقة) ، ص ٣٦ .

يقول ديكارت : « لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما نفكر فيه لا يكون موجودا حقا حينما نفكر » (٤٨) .

ويعد أن أثبت وجود الذات المفكرة لم يشأ أن يبقى في عزلة تامة داخل دائرة الذات ، لأنه ليس وحده في هذا العالم كما قال (٤٩) . وكان الله بالنسبة له هو المخرج من هذه العزلة . وهذه هي المرحلة الثانية من فلسفة ديكارت .

وفكرة الله أو الموجود الكامل عند ديكارت فكرة فطرية في الذهن . لأن شكه في كثير من الأمور يدل على انه موجود ناقص ، والنقص لا يعرف الا في مقابل الكمال ، إذن فالكمال فكرة فطرية لابد أن يكون الله هو الذي طبعها في نفوسنا ، لأن الكائن الناقص لا يعرف بطبيعته الا النقص (٥٠) .

يقول ديكارت في هذا الصدد : « ان ادراك الله سابق على ادراك نفسي : اذ انى لى أن أعرف انى أشك وأرغب ، أى أن شيئا ينقصنى ، واننى لست كاملا تمام الكمال ، اذا لم يكن لدى أى فكرة عن وجود أكمل من وجودى ، وعرفت بالمقياس اليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟ » (٥١) .

ويعد أن أثبت ديكارت فكرة الله أو الموجود الكامل كفكرة يقينية في الذات انتقل الى البرهنة على وجوده . وأدلتة تنحصر في ثلاثة :

الدليل الأول :

ويمكن أن نسميه دليل العلية ، ونقطة ابتدائه هي فكرة الكمال . فكيف اهتدت الذات الى هذه الفكرة ؟ وما علة وجودها ؟ لا يمكن أن تكون الذات علتها لأنها تشك ، والشك دليل نقص ، فلا بد إذن من موجود كامل هو الذى طبع هذه الفكرة في الذات .

يقول ديكارت : « ثم انى فكرت بعد ذلك فى شكوكى ، فتبين لى منها أن وجودى ليس تام الكمال ، لأننى كنت أعلم بوضوح أن المعرفة أكثر كمالا من الشك ، فلاح لى أن أبحث من أين تأتي لى أن أفكر فى شيء أكمل منى .

-
- (٤٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، القسم الأول ، مادة (٧) ، ص ٩١ - ٩٢ ، ترجمة : د. عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
(٤٩) ديكارت : التأملات ، التأمل الخامس ، ص ١٤٨ ، ترجمة : د. عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٤ .
(٥٠) د. نازلى اسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، ص ١٢٠ - ١٢١ ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٩ .
(٥١) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٣ .

فعرقت بالبداية أن ذلك يرجع الى وجود طبيعة هي في الحقيقة اكمل ، (٥٢) .

الدليل الثاني :

وهو مرتبط بالأول أو مكمل له على وجه أدق . ففي الدليل السابق تساءل ديكارت عن علة وجود فكرة الكامل ، والآن يتساءل عن علة وجوده هو ، وهل يمكن . وهو المالك لفكرة الكامل ، أن يكون موجودا لو لم يكن هنالك إله ؟

يقول ديكارت : « واني أتساءل إذن ممن استفدت وجودي ؟ قد أكون استفدته من نفسي ، أو من أبوي أو من علل أخرى أقل من الله كمالا . فليس يمكن أن نتصور شيئا أكمل منه بل ولا كفتا له . لكنني لو كنت مستقلا عن كل شيء سواء ، وكنت أنا نفسي خالق وجودي ، لما كنت أشك في شيء أو أشتبه شيئا ، ولما كنت بالاجمال مفتقرا الى أي كمال ، لأنني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي » (٥٣) .

أي أنني لو كنت علة وجودي لخلقت نفسي كاملة بدون نقص ! فالذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال لهذا الوجود . فوجودي إذن تابع لعلة تتضمن كل ما يتصور من الكمال ، وهذه العلة هي الله (٥٤) .

الدليل الثالث :

وهو الدليل الانطولوجي أو الوجودي ، وقد سمي كذلك لأنه يحاول أن يستخرج وجود الله من معنى الإله نفسه ، كما نستخرج خواص المثلث من تعريفه . ويرتبط هذا الدليل أيضا برأي ديكارت في التمييز بين الوجود والماهية .

ففي أي موجود يمكن أن نتصور فصلا بين وجوده وماهيته ، كتصورنا لماهية المثلث لا يقتضي بالضرورة وجوده ، أما في الله فالماهية

(٥٢) ديكارت : مقالة الطريقة ، القسم الرابع ، ص ١٢٨ ، ترجمة : د. جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ .

(٥٣) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٧ ، أيضا مبادئ الفلسفة ، ص ١١٠ .

(٥٤) د. نازلي إسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٢ ، وانظر تقديم د. جميل صليبا لمقالة الطريقة ، ص ٤٥ .

والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما : اذ أن نفس تصورنا لله ، من حيث انه تصور لموجود كامل ، متضمن لوجوده (٥٥) .

فالدليل الانطولوجي يعنى اذن أن ضرورة وجود الله متضمنة في تصورنا له . ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون متضمنا في الفكرة التي لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ، كذلك متى تصور الوجود الضروري الأبدى متضمنا في فكرته عن الموجود الكامل اطلاقا ، لزم أن يستنتج أن هذا الموجود الكامل باطلاق موجود حقا ، (٥٦) .

ويمكن أن يوضع الدليل الانطولوجي في صورة قياس على النحو التالي (٥٧) :

الكائن الكامل هو الذى يملك كل صفات الكمال .

الوجود احدى هذه الصفات .

اذن الكائن الكامل يجب أن يكون موجودا ، ومن التناقض الا يكون موجودا .

وتبقى المرحلة الأخيرة من رحلة اليقين الديكارتي ، وهى التى حاول فيها اثبات وجود العالم الخارجى ، لأن هذا العالم موجود ولا يمكننا انكاره . والله صادق لا يمكن أن يضللنا أو يخدعنا . ولذا فهو الذى يضمن لنا وجود العالم الخارجى بما فيه من أجسام ، أو عقول ، أو طبائع أخرى غير تامة الكمال ، (٥٨) .

والعرفة اليقينية بالعالم لا تتحقق عن طريق الحواس بل عن طريق فكرة واضحة ومتميزة هى الامتداد ، والامتداد هنا هو الامتداد الهندسى الذى ندركه بالعقل . ويضرب لنا ديكارت مثاله المشهور عن قطعة الشمع التى يمكن أن تتغير الكيفيات الحسية لها ، ولكن العقل يكشف وراء هذه التغيرات الحسية الطبيعة البسيطة الثابتة فى قطعة الشمع ، وهى الجوهر المادى أو الامتداد . و اذن فلا بد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى أن

(٥٥) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، مادة (١٦) ، ص ١٠٤ ، وانظر تعليق د. عثمان أمين ، هامش ص ١٠٤ .

(٥٦) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ص ١٠١ - ١٠٢ ، أيضا مقالة الطريقة ، ص ١٤٤ .

(٥٧) د. نازى اسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

(٥٨) ديكارت : مقالة الطريقة ، ص ١٤٢ .

ادرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وانما الذى يدركها ذهنى.
وحده « (٥٩) » .

وهكذا نلاحظ أن ديكارت - كما قال لا برتونير - « لم يشأ أن يعرف وجود الله بطريق العالم ، بل زعم عكس ذلك أن معرفة العالم بطريق الله أولى ، فلم يعتمد على الأرض للصعود الى السماء ، بل أراد أن يهبط من السماء الى الأرض ، ولم يطلب من العالم أن يضمن له وجود الله ، بل طلب من الله أن يضمن له وجود العالم » (٦٠) .

هذا هو الشرط الفلسفى عند ديكارت بمراحله الثلاث . عرضناه بايجاز وتركيز ، حتى نتبين أوجه التشابه بينه وبين أبى نصر وهى عديدة. نذكر منها :

١ - يرى ديكارت أن الكمال الالهى أو الموجود الكامل فكرة فطرية. فى الذهن الانسانى . والفارابى سبق الى هذا المعنى ، حيث ذهب الى أننا « نعرف الله معرفة أولية من غير اكتساب ، حيث نقسم الوجود الى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا » (٦١) .
وديكرت يرى أن فكرة (الكمال) هى من الأفكار الواضحة الموجودة فى الذهن الانسانى بالقوة ، وبالتأمل تخرج من حال القوة الى حال الفعل ، والفارابى يذهب الى « أن معانى الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هى معان واضحة فى الذهن » . وأن عرفت بقول فانما يكون على سبيل التنبيه اليها ، لا على سبيل أن تعرف بمعان أظهر منه » (٦٢) .

٢ - التفرقة بين الوجود والماهية التى أشرنا اليها عند ديكارت هى من الأفكار الاسلامية الخالصة التى صادفت نجاحا عند اللاتين ، ربما يزيد ، على نجاحها عند المسلمين . وقد قال بها الفارابى ، وعززها ابن سينا تعزيزا كبيرا بحيث أضحت أساسا من أسس الميتافيزيقا عنده .

وملخصها أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشيء الا بالنسبة للبارى جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، لأن ما عندا الإله

(٥٩) ديكارت : التاملات ، ص ١٠٦ ، أيضا د . نازلى اسماعيل : نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

(٦٠) انظر تقديم د . جبيل صلسا لمقالة الطريقة ، ص ٤٣ نقلا عن (لا برتونير : دراسات عن ديكارت ، ص ٣٦) .

(٦١) الفارابى : التعليقات ، ص ٥ .

(٦٢) الفارابى : تجريد رسالة الدعوى القلبية ، ص ٢ .

يكون الوجود عرضاً من أعراض الذات ، ذلك لأن الموجود ان كان علة ذاته ، فهو الحق في ذاته ، والواجب الوجود بذاته ، وان كان معلولاً لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءاً من ذاته ، وليس ثمة الا الله الذي هو واجب الوجود لذاته (٦٣) .

٢ - الدليل الانطولوجي ليس ابداعاً لديكارت ، بل قال به القديس انسلم (١١٠٩ م) في العصر الوسيط ، وسبقهما اليه الفارابي وابن سينا . فعند الفارابي لسنا في حاجة الى تلك الاستدلالات الطويلة لاثبات وجود الله ، بل يكفي أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده في آن واحد ، لأن ماهية البارئ عين ذاته أو هي الوجود نفسه (٦٤) .

٤ - منهج ديكارت في الهبوط من الله الى العالم يماثل منهج الفارابي ، وكذلك ابن سينا ، الذي اشرنا اليه ، والذي ينطلق من الله أو من الفكرة الكلية (عالم الحق) لاثبات وجود العالم (عالم الخلق) . هذا المنهج الذي يرى أن مناهج المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين التي تصعد من العالم الى الله قاصرة عن ادراك حقيقة الالهوية لأنها تستشهد بالمعلول على العلة ، وبالمتناهي على اللامتناهي - بتعبير ديكارت - بينما لا تحتاج معرفة الله الى أكثر من (تأمل عالم الوجود المحض) ، بتعبير الفارابي ، لنعرف أنه موجود .

وبكلمة موجزة وأخيرة ، نحن نقف عند الفارابي « امام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التي نلتقي بها عند ديكارت الذي ثار على البراهين التقليدية على وجود الله ، لأنها تبدأ من العالم لكي تنتهي الى اثبات وجود الله . وهذا في رأي ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ، ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم اذا لم نبدأ باثبات وجود الله . ومن أجل ذلك رأى ديكارت أن يبدأ من العقل أو من الفكرة الذهنية التي لديه عن اللامتناهي أو الكامل ، وهو نفس ما فعله الفارابي وابن سينا » (٦٥) .

ومن هنا « فان البراهين العقلية التي قدمها ديكارت على وجود الله ، وكان وصول ويجول بها على غيره - بحق - قد اهتدى الى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابي وابن سينا » (٦٦) .

(٦٣) د. ابراهيم مذكور : الفلسفة الاسلامية ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .

(٦٤) المصدر السابق ، ص ٨٠ . وانظر الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٤ ،

أيضاً د. النشار - د. أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٧٣ .

(٦٥) د. يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الاسلامية . ص ١٦١ ، مكية

المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

ثانيا : البعد الكونى :

عرضنا فيما مضى البعد الالهى فى الفلسفة الفارابية ، ولكى تكتمل الصورة نعرض الآن البعد الكونى متمثلا فى نظرية الفيض والعقول العشرة .

ومهما اختلفت الآراء حول نظرية الفيض فانها تكاد تجمع على اهميتها فى تشكيل (الكونيات) عند فلاسفة المسلمين . وسوف نتكلم هنا عن مفهوم الفيض ، والموجودات الصادرة عن البارى ومراتبها ، وموقع الانسان فى هذه النظرية ، ثم الاهداف التى كان يرمى اليها الفارابى من نظرية الفيض .

(١) مفهوم الفيض :

لاحظنا أن فيلسوفنا قد أثبت أن الله هو الموجد الأول والسبب الأول لموجود سائر الموجودات ، وهو برئى من جميع انحاء النقص ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ، ولا حد . وهو غير مادى ، وليس له مادة بوجه من الوجوه ، ومنزه عن كل شبهات التغير والتعدد ، فهو القديم وليس هناك ما هو أقدم منه ، وهو الواحد ووحدته عين ذاته . فكيف تسنى إذن أن يصدر هذا العالم المتعدد والمتغير والمادى من الموجود الواحد اللا متغير واللا مادى ؟ تلك هى مشكلة (الوحدة والكثرة) التى أرقّت الفكر الفلسفى منذ أقدم عصوره ، وحاول أبو نصر حلها بالاضافة الى مشاكل أخرى غيرها عن طريق نظرية الفيض .

فهو يرى أن (الأول) هو الذى توجد عنه جميع المخلوقات لمجرد (وجوده) لا لغرض يبتغيه من ايجاده الوجود ، ولا لكمال يناله باعطائه الوجود لغيره . « فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد بغيره ، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لموجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولا ، ولا أيضا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال » (٦٧) .

ومتى وجد للأول الوجود الذى له ، « لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بارادة الانسان واختياره ، على ما هى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لموجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون

(٦٧) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ .

وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه لا يفيد كمالا ما « (٦٨) » .

وقد يفهم من ذلك أن الفيض ضرورى ، وبالتالي فإن ايجاد العالم لا يتم عن ارادة الهية حرة بل عن فيض ضرورى ! ولذا فقد استنتج كثير من الباحثين (٦٩) أن الفارابى يخضع البارى تعالى لبدا الضرورة والالزام . ولكن الفارابى ينقض هذا الرأى فى مكان آخر ، ويثبت أن صدور العالم عن الله « لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والارادة » (٧٠) .

ويبدو أن الفارابى يفهم الارادة فهما خاصا ، لأنها بالمعنى الذى يذهب اليه المتكلمون من الأشاعرة قد يؤدى الى اشكالات كثيرة اثارها معارضوهم من الفلاسفة . من هذه الاشكالات ما يتعلق بكيفية خلق الأشياء الحادثة بارادة قديمة ، وما هو الموجب لأن تكون هذه الارادة القديمة سببا فى وجود فعل من الأفعال فى وقت دون آخر ؟ ثم اننا اذا سلمنا بوجود هذه الارادة سابقة على الفعل ، فلا بد أن نسلم بوجود عزيم او تصميم سابق على الارادة الأمر الذى يؤدى الى احداث تغير فيها . وكذلك اننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الارادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف نتصور أن يكون الفعل قديما والمفعول حادثا ؟! (٧١) .

بل أن الشيخ الرئيس ابن سينا يضع المشكلة فى صيغة تساؤلات فيقول : اذا كان العالم حدث بالارادة ، وكان المراد نفس اليجاد ، فلم لم يوجد العالم من قبل ؟ اتراه استصلحه الآن ؟ أو حدث وقته ؟ أو قدر عليه ؟ ولا معنى فيما يقوله القائل بأن هذا السؤال باطل ، لأنه سؤال حق ، وهو فى كل وقت عائد ولازم (٧٢) .

ولا مجال هنا لبحث هذه القضية تفصيلا واستجلاء حجج وأدلة كل فريق ، لأنها تحتاج الى بحث خاص . ولكننا نقول أن الفارابى تحاشيا منه لتلك الاشكالات ، ولما يثيره التصور الكلامى من شبهة حدوث التغير والتجدد فى الارادة الالهية ومن ثم طرؤ التغير على الله سبحانه .

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٣٨ .

(٦٩) انظر على سبيل المثال : د . الأهوانى : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٦ .

أيضا د . النصار - د . أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٨٠ ، أيضا د . ماجد فخري .

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٨ . ترجمة : د . كمال اليازجى ، بيروت ، ١٩٧٤ .

(٧٠) الفارابى : الدعوى القلبية ، ص ٤ .

(٧١) د . يحيى هويدى : المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

(٧٢) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ٣٧٨ . تحقيق : د . سليمان دنيا ،

وسعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

فانه اعطى للارادة مفهوما خاصا يقوم على اثبات ان الله تعالى ليس فيه ما يضاف صدور العالم عنه ، ولذا فان ارادته لا تتجدد وهى ازلية .

يقول : « وانه ليس فى ذاته ما يضاف صدور الكل عنه ، فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل فى انه لا يجوز ان يتجدد له ارادة لم تكن له فى الأزل » (٧٣) .

وهذا الخوف من شبهة تجدد الارادة الالهية او تغييرها دفع الفارابى الى أن يجعل صفة (العلم) هى الأساس فى صدور الموجودات عن الله ، وأن علة وجود الأشياء هى علمه بما يجب عنه ، وان لم ينكر صفة الارادة كما لاحظنا .

يقول أبو نصر : « وانما اظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، ويانه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فاذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه » (٧٤) .

ويقول فى موضع آخر : ان الله « يعقل ذاته التى هى المبدأ لنظام الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه » . فيكون هذا التعقل علة للموجود بحسب ما يعقله » (٧٥) .

والكون الحادث أو الصادر ليس سببا لوجود الله وليس غاية له . كما انه لا يستفيد منه كمالا ما بل وجوده لأجل ذاته . وهو ليس بحاجة فى افاضته الوجود الى شيء أو عرض يكون فيه ، أو حركة يستفيد بها حالا لم يكن له . ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثل ما تحتاج النار فى أن يكون عنها وعن الماء بخار ، الى حرارة يتبخر بها الماء . وليس وجوده بعد الفيض بأكمل من وجوده قبله ، وليس وجوده قبل الفيض بأكمل من وجوده بعده ، وانما ذاته فى الحالين واحدة . ولا يمكن أن يكون له عائق فى أن يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلا ، وانما يحصل الفيض بدافع من غزارة الوجود الالهى وخصوبته وجوده وكماله (٧٦) .

من ذلك يتبين لنا أن الله علة فاعله Efficient cause من حيث ان تعقله هو سبب صدور الموجودات عنه ، وسنرى أنه أيضا علة غائية Final cause من حيث ان جميع الموجودات تؤمه وتقتفى أثره

(٧٣) الفارابى : الدعوى القلبية ، ص ٤ .

(٧٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٨ .

(٧٥) الفارابى : الدعوى القلبية ، ص ٤ .

(٧٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ - ٣٩ ، أيضا الفارابى : السياسة

للمدينة ، ص ٤٨ ، وانظر د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٨ .

وتتسامى فى الصعود اليه ، أما العالم فلا يمكن أن يكون علة فاعلة ولا علة غائية لله ، ولذا فإن الفارابى لا يقول بعلاقة بين الأول (الله) والعالم ولكن يقول بعلاقة بين العالم والأول ، إذ أن العالم حاز على كيانه ووجوده من الأول ، والأول غير محتاج الى العالم فى كيانه ووجوده (٧٧) .

(ب) صدور الموجودات :

قلنا ان الموجودات تصدر عن الله (الأول) من علمه بالأشياء ، حيث « يعقل ذاته التى هى المبدأ لنظام الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه . فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله » (٧٨) .
والأول هو الواحد ، « ولا يصدر عن الواحد الا واحد ، وان صدر عن الواحد اثنان مختلفان فى الحقائق لم يكن حقيقة العلة واحدة محضة ، وهذا يعرفه من له أدنى تأمل » (٧٩) .

والموجودات كثيرة ، ولكنها مع كثرتها متفاضلة . وهى تتسلسل فى جدل هابط من الأكل حتى الأقل كمالاتا وهكذا . فالله سبحانه « اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدىء من أكملها وجودا ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص الى أن ينتهى الى الموجود الذى ان تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلا . فتقطع الموجودات من الوجود » (٨٠) .

ولذا فإن سلسلة العقول تبدأ بأن « يفيض من الأول وجود الثانى . فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة » فهو

(٧٧) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٣ ، وانظر تعليق د . البير نادر على (المدينة الفاضلة) ، هامش ص ٣٩ ، ص ٤٣ .
(٧٨) الفارابى : الدعوى القلبية ، ص ٤ .

(٧٩) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٦ - ٧ . وقد رفض أبو الوليد ابن رشد مقولة (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) ، واعتبرها معارضة لرأى أرسطو وأتباعه . « فهؤلاء يقولون ان الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة ، وهذه قضية صادقة ، إذ ليس هناك ما يحول مطلقا دون أن تصدر عنه المخلوقات كلها دفعة واحدة بإرادة الله ومن غير أن تكون هناك حاجة الى توسط عقول خالقة الى جانبه سبحانه كما ذهب الفارابى ومن تبعه » .
انظر د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ١٣٩ ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ .

(٨٠) الفارابى : المدينة الفاضلة : ص ٤٤ - ٤٥ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٥٢ . والفيض عند ابن سينا ثلاثى لا ثنائى حيث يصدر عن العقل الأول عقل ثان وصورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس وجرمية الفلك الأقصى (هامش المدينة الفاضلة ، ص ٤٥) .

يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته . فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضا وجوده لا فى مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع الخ ، (٨١) .

وتستمر هذه العقول - أو الموجودات الثوانى كما يسميها الفارابى - بالصدر فى تسلسل هندسى منظم ، وذلك بأن تدرك (موجدما) وهو (الأول) فيصدر عنها عقل آخر ، وبإدراكها (ذاتها) فيصدر عنها فلك للكوكب آخر . وبعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، ويصدر ما يقابلها من الكواكب السيارة وهى : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر على التوالي . وبالعقل العاشر تتم سلسلة العقول الكونية ، وبالقمر تتم سلسلة الأقلاك السماوية التى تخضع فى حركتها الدائرية لتدبير العقول الكونية أبد الدهر . ويعمل الفارابى توقف تسلسل العقول عند العقل العاشر بأنها لا يمكن أن تستمر فى التسلسل الى ما لا نهاية (٨٢) .

والعقل العاشر هو العقل الفعال أو (واهب الصور) ، وهو يعقل الأول على الدوام ويعقل مادون الأول على الدوام . فتصدر عنه النفوس الناطقة يعقله الأول ، ويعقله ما دون الأول على الدوام يجب عنه الصور والنفوس الفلكية ، (٨٣) . أى أن العقل الفعال هو المدبر لعالمنا هذا ، وهو عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد .

فالمجدل الهابط ينتهى اذن عند آخر العقول حينما نصل الى العالم الأرضى ، وعندها يبدأ الجدول الصاعد من الأشياء الدنيا (المادة) حتى نصل الى أعلى المخلوقات وهو الانسان . والموجودات السماوية موجودة بالفعل دائما ، على حين أن الموجودات الأرضية لا بد من انتقالها من القوة الى الفعل ، لأنها فى غاية النقص فى الوجود . وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام ، بل انما أعطيت جواهرها التى لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل ، (٨٤) .

(٨١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ - ٤٥ وانظر السياسة المدنية ، ص ٥٢ .

(٨٢) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٩ ، وانظر د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة

الاسلامية ، ص ١٦٨ .

(٨٣) الفارابى : الفارابى : شرح رسالة زنون ، ص ٧ .

(٨٤) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٥٤ .

وهذا النظام الصادر عن الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعدل
الالهى ، كما هو مظهر لوحدة الذات الالهية . فالعالم فى نظر الفارابى
مرتب بحسب نظام طبيعى حكيم وعادل معا (٨٥) .

(ج) جدلية الموجودات وموقع الانسان :

فى عالم ما فوق فلك القمر يكون الجدل نازلا من افضل الموجودات ،
ثم الانقاص فالانقاص الى أن ينتهى الى انقضاها . وافضلها واكملها الأول .
فاما الأشياء الكائنة عن الأول ، فافضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام
ولا هى من أجسام ، ومن بعدها السماوية . وافضل المفارقة من هذه هو
الثانى ثم سائرهما على الترتيب الى أن ينتهى الى الحادى عشر - أو العاشر
وهو العقل الفعال - وافضل السماوية هى السماء الأولى ، ثم الثانية ،
ثم سائرهما على الترتيب ، الى أن ينتهى الى الحادى عشر وهو كرة
القمر ، (٨٦) .

أما دون فلك القمر فالجدل صاعد ، ويبدأ من أدنى الموجودات وهو
المادة ، ثم الأفضل ، فالأفضل ، الى أن ينتهى الى أفضلها الذى لا أفضل
منه . وأخسها المادة الأولى المشتركة ، والأفضل منها الاسطوانات ،
ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الحيوان غير الناطق . ثم الحيوان
الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه ، (٨٧) .

وهكذا يكون الانسان على قمة الهرم المتصاعد من الموجودات التى
تبدأ بالهپولى وتنتهى بالانسان الذى لا يوجد فى العالم ما هو أفضل منه
كما يرى الفارابى .

ونلاحظ أن حدوث الموجودات فى العالم الطبيعى يبدأ من البسيط ،
فالمركب ، فالأكثر تركيبا . فهو يبدأ من المادة التى تحدث من الطبيعة
المشتركة للأجسام السماوية ، وتلك الطبيعة هى الحركة . لأن من رأى
الفارابى أن لا سكون البتة فى شئ من الأجزاء السماوية . فان جميعها
متحركة . والكواكب أيضا فى ذاتها متحركة ، (٨٨)

فالمادة الأولى تنتج إذن عن حركة الأجسام السماوية ، وينتج عن
اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها

-
- (٨٥) د. النشار - د. أبو ريان : قراءات فى الفلسفة : ص ٣٨٧ .
(٨٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٤٩ .
(٨٧) نفس المصدر ، ص ٤٩ .
(٨٨) الفارابى : التعليقات ، ص ١٦ .

واضافاتها وجود الصور المتضادة ، وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها ، تبدل الصور على المادة الأولى وتعاقبها » (٨٩) .

وبعد المادة الأولى تحدث الاسطقات (المبادئ) الأربعة وهي التراب والماء والنار والهواء . وهذه مركبة من المادة والصورة . ثم « تختلط هذه الاسطقات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض الاسطقات ، فيكون ذلك اختلاطا ثانيا بعد الأول ، فيحدث من ذلك أيضا أجسام كثيرة متضادة الصور » (٩٠) .

وهكذا تتوالى الامتزاجات والاختلاطات بين العناصر المتضادة لتحث أجسام أكثر تركيبا من الأولى . فالمعادن تحدث باختلاط أقل تركيبا واقرب الى الاسطقات ، ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيبا وأبعد عن الاسطقات يرتب أكثر . والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيبا من النبات . والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير ، (٩١) ، وهو الاختلاط الذي تتوقف عنده عملية التركيب والامتزاج . وبذا يكون للإنسان أعقد الموجودات الطبيعية وأكثرها تركيبا ، ولا يمكن أن يكون موجود في العالم أفضل منه .

والموجودات الطبيعية يفترض أن تبقى حينما توجد بسبب تركيبها من المادة والصورة . ولكن لما كانت الصور متضادة ، وكل مادة يمكن أن توجد لها هذه الصورة وضدها ، أضى من الممكن أن تتعاقب الصور على الهيولى ، فتوجد وتتلغ ويوجد ضدها وهكذا . ولعل هذا هو السبب في استمرار الكون والفساد في عالم الطبيعة (٩٢) .

والكون المنبثق من الموجود الأول يحن للرجوع اليه ، كما يفزع كل فرع الى الالتحاق بأصله ، وهذا هو الجدل الصاعد الذي اشرنا اليه . لكن الإنسان ، من كل عالم الكون والفساد هو وحده يستطيع أن يسمو الى الله ، ويتيسر له ذلك متى تجرد من حب الدنيا ، ونبت عالم المادة ، وجاهد في السعي وراء الحق . على أن سبيل الحق مزدوج : تؤدي اليه الشريعة عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الأدراك

(٨٩) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ .

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٦٠ .

(٩١) الفارابي : المسائل الفلسفية . ص ٩٣ .

(٩٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٦٣ ، السياسة المدنية ، ص ٦٢ - ٦٣ ،

الدعوى القلبية ، ص ٩ ، وانظر د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٦٩ .

والحدس • وهكذا يتسنى لنفس الانسان أن تتسامى الى الأول وتعرف منه الحق ، فيبعث فيها شعورا بالسعادة والغبطة ، (٩٣) •

فالانسان اذن يقف على قمة عالم الطبيعة ، وهو أشرف الموجودات وأعقدما تركيبا ، والوحيد المؤهل للاتصال بالحق تعالى لو تجرد من عالم المادة وتسامى عن الشهوات •

والموقع الهام الذى أفردته الفارابى للانسان فى نظرية الفيض هو الأساسى والحاسم فى صلب مذهبه • لأنه مهما قيل عن تأثير الأفلاك والعقول فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالمنا هذا ، فإن هذا التأثير يظل محدودا لأنه شكك فيما كان يشاع من تأثير الكواكب فى مجريات الأمور فى العالم ، وسخر سخرية مريرة من المنجمين الذين يذهبون الى أن الكواكب بعضها يجلب النحس وبعضها يجلب السعادة (٩٤) • فالفاعل فى عالم الطبيعة هو الانسان ، طبعا بعد الفاعل الرئيسى وهو الله كما سنرى ذلك تفصيلا فى الفصل القادمة •

(د) تعقيب ونقد : دوافع وأهداف الفارابى فى نظرية الفيض :

كان المعلم الثانى يرمى ، من خلال نظرية الفيض ، الى تحقيق عدة أهداف ، أو حل عدة اشكالات يمكن اجمالها فيما يلى :

١ - مشكلة الوحدة والكثرة :

وهى تتلخص فى كيفية صدور العالم بما فيه من أجزاء كثيرة عن الله الواحد الأحد ، بينما هو منزّه عن كل تكثر وانقسام ، سيما وأن الخلق بالشكل الذى يذهب اليه القائلون بالحدوث والذى يتم فيه الاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدى الى حصول تغير وتعدد فى الذات الالهية •

(٩٣) د • كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٢١ ، وانظر د • عادل المولى : الكلام والفلسفة ، ص ٩٣ - ٩٤ •

(٩٤) يقول أبو نصر : « من أعجب المجانب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم فى موضع من الواضع ، فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس ، وهو الذى يسمى الكسوف ، فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض ! ولو صبح هذا الحكم واطرد ، لوجب أن كل انسان أو أى جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فإنه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث فى الأرض حادث عظيم ، وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين ، فكيف المتلاء ١٩ » •

انظر الفارابى : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ١١٢ ، ضمن : الثمرة المرضية ، ، ليدن ، ١٨٩٢ •

ودرءا لتلك الشبهة قال الفارابى بالفيض ، حيث لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو العقل الأول . ومن هذا العقل تبدأ الكثرة حينما يعقل (موجد) وهو (الأول) ، فيصدر عنه عقل آخر ، ويدرك ذاته فيصدر عنه وجود السماء الأولى ، وهكذا حتى العقل العاشر وفلك القمر . أى أن الكثرة تبدأ من العقل الأول ، حيث يتم الخلق على مراحل وبشكل تدريجى (٩٥) .

فليس صحيحا ما استنتجه بعض الباحثين (٩٦) من رأى مفاده : أن الكثرة مادامت لم تنشأ الا ابتداء من العقل المفارق الأول فان الله يكون مفتقرا الى العقل الأول ليبعد الكثرة ، اذ لولاه لم تكن كثرة ! . ذلك لأن الفارابى أكد ، كما لاحظنا ، على أن الله لا يمكن أن يفترق فى وجوده الى شئ ، وهو الموجود الكامل المطلق الكمال ، وليس فى وجود الموجودات عنه ما ينال به سببا أو غاية . فالعالم ليس علة فاعلة أو غائية لله ، بل العكس هو الصحيح . ثم ان هذه العقول ممكنة بذاتها ولكنها واجبة بغيرها (الله) . أضف الى ذلك أن الفارابى يصرح دونما أى لبس أو غموض أن هذه العقول جميعها قد « اقتبست الوجود من الأول » (٩٧) . أى أنها مفتقرة فى وجودها اليه سبحانه ، والوجود شامل للكثرة والوحدة ، فكيف يكون الله مفتقرا فى ايجاد الكثرة الى أحد العقول ، وهو الذى يمنحه الوجود أصلا ؟ انها حقا مناقضة صارخة .

٢ - القـدم والحدوث :

يرى الكثيرون أن الفارابى ومن تبعه فى القول بنظرية الفيض ، حاول التوسط أو الجمع بين ما جاء فى فلسفة أرسطو من القول بقديم العالم وبين ما جاء فى العقيدة الدينية من القول بخلقه ، لأنه يصعب البرهنة على حدوث شئ من لا شئ ، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التى قال بها أفلاطون ، والتى تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجى للموجودات عن الأول ، وفى نفس الوقت تتضمن معنى القدم لأن الفيض أزلى . فهناك اذن مصدران : أحدهما أرسطى والآخر أفلاطونى محدث ، وهذا ملخص كلامهم (٩٨) .

وبالرغم من اننا لا نميل الى صب الفكر الاسلامى فى القالب

(٩٥) انظر فى هذا الصدد د. يحيى هويدى : المصدر السابق ، ص ١٥٨ .

(٩٦) اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٤ .

(٩٧) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٥٢ .

(٩٨) على سبيل المثال د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٤ .

د. النشار - د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٣٨٠ ، اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٠ .

اليوناني ، أو قياسه دوماً بالمسطرة الاغريقية ، لأننا نؤمن أن هذا الفكر ، وكل فكر ، هو نبت لتربته ، وظروفه ، وملابساته ، دون انكار ظاهرة التأثير والتأثير في نطاق الحضارات ، فان الفكر الاسلامي كان ، ولا يزال ، قيساً من نور الوحي ، ونتاجاً للظاهرة القرآنية – بتعبير مالك بن نبي – . وبالرغم من كل ذلك ، فان البحث العلمي يحتم علينا مناقشة هذه الآراء لمعرفة حقلها من الصواب .

أما بالنسبة للمصدر الأرسطي ، فنحن نعتبر أخذ الفارابي بنظرية الفيض هو إحدى معارضاته الهامة لأرسطو . لأنه سلم فيها بالحدوث ، بل وحاول أن يدفع عن أرسطو شبهة القول بالقدم ! فبين أن ما ورد عنه في كتاب (طويبقا) من تساؤل عن العالم هل هو قديم أو محدث ، هو على سبيل المثال الذي لا يجري مجرى الاعتقاد ، فضلاً عن أن غرض أرسطو في هذا الكتاب ليس بيان أمر العالم ، بل غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة (٩٩) .

أما ما ورد عن أرسطو في كتاب (السماء والعالم) من قوله : أن الكل ليس له بدء زمني ، فليس معناه – حسب رأي الفارابي – القول بقدم العالم ، وإنما يعنى : أن الزمان هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل على ذلك الشيء (١٠٠) .

ثم يقرر الفارابي بنفسه ، وكراي خاص له ، القول بالحدوث بما لا يختلف كثيراً عن علماء الكلام ، وهو أمر بالغ الدلالة . يقول : « العالم مبدع من غير شيء ، فعلمه الى غير شيء » . والبارئ جل جلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم » (١٠١) .

ويؤكد هذه القضية في مكان آخر حيث يقول : « القديم بذاته واحد وما سواه محدث » (١٠٢) .

ويعطى لرأيه في الحدوث شيئاً من التميز حيث يقول : « ان العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات » (١٠٣) .

(٩٩) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٠ .

(١٠٠) نفس المصدر ، ص ١٠١ .

(١٠١) نفس المصدر ، ص ١٠٣ .

(١٠٢) الفارابي : الدعوى القلبية ، ص ٤ .

(١٠٣) نفس المصدر ، ص ٧ .

اذن فموقفه من مشكلة قدم العالم صريح وواضح . ولا داعى لتأويله . وهو يقف فى صف القائلين بالحدوث . نعم قد يختلف معهم فى التفاصيل والمسميات ، كان يكون الحدوث ذاتيا أم زمانيا ؟ وهل الحدوث غير الابداع وماهى العلاقة بينهما ؟ وغير ذلك من التفاصيل الكثيرة ، الا ان رايه فى بنيته الاساسية ينسجم مع القول بحدوث العالم وليس بقدمه . بل ان مذهبه فى صورته العامة ، وفى مقدماته الفلسفية الالهية يجب ان يودى الى هذه النتيجة .

فكيف جاز اذن ان يقال : ان فلسفة الفارابى تؤدى الى القول بقدم العالم ، لأنها تعتبر الفيض قديما ولا تقول بخلق العالم فى الزمان ومن العدم ، او ان هذه النظرية هى نظرية فى قدم العالم ، لأن العالم قد صدر عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس ، ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم ، فهو اذن قديم مثله ؟ . كيف جاز ان يقال ذلك ، والفارابى ، كما لاحظنا ، يؤكد قوله بالحدوث ، ويقر بأن العقول ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ، اى بالله . وكل ممكن فهو محتاج فى (وجوده) الى الغير ، والله هو موجد هذه العقول او مبدعها ؟

أما تشبيه الفارابى لصدور الموجودات بأنه كصدور النور عن الشمس ، رغم أنه لم يستعمل هذا التشبيه فى كتبه المعروفة ، فهو تعبير مجازى ، ويجب أن يؤخذ فى هذا الاطار وحسب . على ان هناك خلافا رئيسيا بين الفارابى وأفلوطين فى موضوع الفيض . فهذا قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور ، بينما الاسلاميون ، وعلى رأسهم الفارابى ، قد تلقوا هذه الفكرة ، وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية ، (١٠٤) .

فالفيض اذن عملية عقلية ابستمولوجية جوهرها ادراك البارى لذاته وعلمه بها ، ولا يحمل أية شبهة من الوحدة او الاتصاف بين الله ومخلوقاته . كيف يكون ذلك والله عند أبى نصر مفارق للعالم اشد المفاارقة ، ومنزه عن الصفات تمام التنزيه . تنزيه ينفى عنه الزمان والمكان والمادية والجسمية ، ويميز بينه وبين مخلوقاته تمييزا تاما .

والفلاسفة المسلمون ، والفارابى أولهم ، يلتقون فى هذا حقيقة مع المعتزلة ، وان زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للالوهية اعمق فى التجريد والمعتلانية ، وأدخل فى باب الحلو والتسامى Transcendence (١٠٥) .

(١٠٤) د. النشار - د. أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٢٧٧ .

(١٠٥) د. ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية ، ج ٢ ، ص ٨١ .

فليس صحيحا ما استنتجه البعض من أن مذهب الفارابى فى الفيض
يؤدى الى مذهب وحدة الوجود Pantheism

٢ - قد يكون أحد أهداف الفارابى من نظريته التقريب بين الله
المفارق المتعالى الذى « ليس كمثله شيء » وبين العالم ، وان هذه النظرية
مجرد منهج للوصول الى هذه النتيجة (١٠٧) . وقد يكون هدفها التقريب
بين الله والانسان ، كما سنرى فى نظرية النفس ، والنبوة ، والانسان
الفاضل .

٤ - يمكن أن نعد هذه النظرية أول محاولة فلسفية لتكوين رؤية
ونسق متكامل عن العالم فى ترتيب هندسى اعتمد على ما وصل اليه علم
الفلك من تطور حتى ذلك العصر ، « حيث يكون العالم مظهرا لوحدة
الذات الالهية ، وهو فى نظامه البديع مظهر للعدل الالهي ، لأنه فى ترتيبه
قائم على نظام طبيعى وحكيم معا » (١٠٨) .

(١٠٦) د. البير نادر : تعليق على (المدينة الفاضلة) ، هامش ، ص ٣٩ .
(١٠٧) د. ماجد فخري : دراسات فى الفكر العربى ، ص ٢٤٠ ، دار النهار للنشر ،
بيروت ، ١٩٧٧ .
(١٠٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام . ص ١٤٣ .

الفصل الثالث

(النفس الانسانية)

١ - مقدمة : نفس الإنسان وأنفس الموجودات :

حينما نبحث موضوع النفس نكون قد دخلنا فى صلب مبحث الإنسان عند المعلم الثانى . اليس الإنسان عنده هو النفس والعقل على الحقيقة ؟

ورغم ان الإنسان يشترك مع الحيوانات الأخرى فى وجود النفس ، فإنه قد امتاز عليها بوجود قوة أخرى تؤدي وظائفها دونما حاجة للآلات الجسمانية وهى قوة العقل .

يقول أبو نصر : « وللإنسان ، من جملة الحيوان ، خواص ، بأن له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل » (١) .

لذا اهتم فيلسوفنا بالنفس اهتماما كبيرا ، « وحدد لأول مرة معالم علم النفس فى الاسلام ، وبين موضوعه » (٢) .

والفارابى ، كما اشرنا ، لا يقصر وجود النفس على عالم الإنسان بل يجعلها شاملة لكل المخلوقات . فكل شيء فى هذا العالم له نفس معينة . هناك أنفس الأجسام السماوية ، وأنفس الحيوان الناطق ، وأنفس الحيوان غير الناطق . أما أنفس الأجسام السماوية فهى مباينة للأنفس الأخرى فى النوع « مفردة عنها فى جواهرها » . وبهذا تتجوهر الأجسام السماوية ، وعنها تتحرك دورا . وهى أشرف وأكمل وأفضل وجودا من أنفس أنواع الحيوان التى لدينا . وذلك أنها لم تكن بالقوة

(١) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٣ .

(٢) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ١٢٦ .

أصلا . ولا فى وقت من الاوقات ، بل هى بالفعل دائما ، من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ اول الامر ، وأنها تعقل ما تعقله دائما .
وأما أنفسنا نحن فانها تكون أولا بالقوة ثم تصير بالفعل . وذلك أنها تكون أولا هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات ، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل ، (٣) .

وانفس الأجسام السماوية مقدمة فى المرتبة على انفس الأجسام الأخرى ، فهى أشرف من أنفس الحيوان عموما . والسبب فى ذلك مرده الى أن أنفس الأجسام السماوية موجودة بالفعل دائما ولم يسبق لها أن وجدت بالقوة ، وأما أنفسنا نحن فانها توجد أولا بالقوة ثم تصير بالفعل وهو ما سنراه . كما أن أنفس الأجسام السماوية ليس لها القوة الحساسة ولا القوة المتخيلة ، وإنما لها القوة التى تعقل فقط ، وهى مجانسة فى ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة . ثم ان النفس السماوية تعقل المعقولات بجواهرها المفارقة للمادة . فكل نفس تعقل الأول ، وتعقل ذاتها ، وتعقل من الثانى ذاك الذى أعطاها جواهرها ، (٤) .

والانفس السماوية لا تعقل الأشياء المادية كما يفعل الانسان « لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التى هى دونها » (٥) وهذا امر آخر يؤكد به الفارابى اتجاهه الى أن نفس العالم السماوى أشرف من كل ما عداها من الأنفس . فهى موجودة بالفعل دائما ، ولا يمكن أن توجد بالقوة ، وهى تعقل المفارقات أو المعقولات ولا يمكن أن تعقل الأشياء المادية أو المخالطة للمادة . واعتقد أن الفارابى يقصد بالسماوى كل ما هو الهى أو مقارب للالوهية ، وهو لا شك أشرف العوالم بناء على الجدل الهابط الذى اتبعه أبو نصر ، غير أن هذا لا يعنى الحط من قيمة الانسان ومنزلته الكبيرة فى عالمنا هذا الذى يقف الانسان على قمته ، وهو ما سنراه فى هذا الفصل وفى الفصول القادمة .

أما أنفس الحيوان فهى تنقسم الى قسمين : نفس الحيوان غير الناطق ونفس الحيوان الناطق وهو الانسان . وهناك اختلاف بين الاثنين يتمثل فى وجود القوة الناطقة عند الانسان وانعدامها عند الحيوان الأعجم الذى توجد عنده ثلاث قوى هى : النزوعية ، والمتخيلة ، والحساسة . حيث تقوم المتخيلة فيه مقام القوة الناطقة عند الانسان . وبعضه توجد له القوة الحساسة والنزوعية فقط (٦) .

(٣) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٣٤ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٣٤ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٣٢ - ٣٣ .

وسوف نبحث فى هذا الفصل الجانب الميتافيزيقى للنفس ، والذى يتعلق بوجودها ، وحقيقتها ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها . ونبحث أيضا الجانب الطبيعى للنفس ، والذى يدور حول أنواعها وقوامها المختلفة .

٢ - طبيعة النفس :

(١) تعريفها وعلاقتها بالبدن :

لم يفصل الفارابى كثيرا فى تعريفه للنفس ، وان كنا نستطيع استنتاج مثل هذا التعريف من خلال حديثه عن قوى النفس ، وعلاقتها بالحس ومفارقتها ، وخلودها وغير ذلك . أما ما يشير إليه أغلب الباحثين (٧) من أن الفارابى جارى أرسطو فى تعريفه للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » (٨) ، فهو غير مطابق للحقيقة تماما .

ذلك لأن أبا نصر لم يذكر هذا التعريف غير مرة واحدة فقط ، وفى رسالة صغيرة ولكنها هامة جدا . غير أنه ذكره منسوباً إلى أرسطو ، فقال بوضوح : « حد أرسطو النفس فقال : أنها استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » (٩) .

ولم يشر إلى أنه قد وافق أرسطو على هذا التعريف ، كذلك لم يشر إلى أنه قد رفضه . ربما لأنه كان فى صدد الإجابة على سؤال وجه إليه ، ومن طبيعة الجواب نستطيع أن نتبين طبيعة السؤال . فلا بد أن يكون السؤال أذن عن تعريف أرسطو للنفس ، وليس عن تعريف الفارابى لها !

على أن هناك من الشواهد ما يشير إلى أن أبا نصر يتبنى جانباً من تعريف أرسطو للنفس . فحينما يذهب هذا إلى أن « النفس صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة » (١٠) ، لتأكيد ارتباط النفس بالجسم

(٧) انظر على سبيل المثال ، د. خليل الحرر الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٢١ - ١٢٢ ، أيضا سعيد زايد : الفارابى ، ص ٤٤ - ٤٥ .
(٨) انظر أرسطو : كتاب النفس ، ك ٢ ، ٤١٢ ، و ، ص ٤٢ ، ترجمة : د. أحمد فؤاد الأهوانى . راحمه على اليونانية د. الأب قنواى ، طبع عيسى الحلبي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، وكالة للطبوعات ، الكويت .

(٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٨ .

(١٠) أرسطو : النفس ، ك ٢ ، ٤١٢ ، و ، ص ٤٢ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين ، م ٢ ، ص ٣٠ .

بشكل وثيق كارتباط المادة والصورة ، نرى الفارابي يقول : « الجسم شرط في وجود النفس لا محالة » (١١) ولكنه يستدرك قائلا : فأما في بقائها فلا حاجة لها اليه » (١٢) .

ذلك لأن الموقف الأرسطي يؤدي الى أن النفس تغنى بفناء الجسد ، حيث أن وجود الصورة يتوقف على وجود المادة والعكس صحيح ، ولأن النفس عند أرسطو لا يمكن أن تفارق البدن (١٣) .

وينتقد الفارابي أفلاطون بشكل صريح فيقول : « لا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (١٤) .

ولكن نقد النظرية الأفلاطونية القائلة بهبوط النفس من عالم المثل وحلولها في سجن الجسد ، يمكن أن يحسب لصالح النظرية الأرسطية ، وكان الفارابي يريد أن يؤكد هنا ارتباط النفس بالبدن كما فعل أرسطو .

ورغم تلك الشواهد الدالة على تأثر المعلم الثاني ببعض جوانب النظرية الأرسطية في النفس ، فإنه يتبنى آراء أخرى تتلب النظرية الأرسطية راسا على عقب ، وذلك حين يقرر أن النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولا يفنى بفنائها . والفارابي يعرض تصويره هذا في كتاب (فصوص الحكم) ، وهو أمر له دلالة خاصة ، حيث أننا نعد هذا الكتاب - كما سبق وذكرنا - أكثر مؤلفاته تعبيراً عن إبداعه الذاتي وجهده الفلسفي الخالص المستمد من التصور القرآني الإسلامي .

يبدأ الفارابي بأن يوضح أن الانسان مركب من نوعين من القوى : قوى ظاهرة (أو قوى العلن كما ينعته) ، وقوى باطنة (أو قوى السر كما يسميها) فيقول : « الانسان منقسم الى سر وعلن . أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه ، وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه ، وأما سره فقوى روحه » (١٥) .

(١١) الفارابي : التعليقات . ص ١٢ . (١٢) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٢ .

(١٣) انظر أرسطو : النفس ، ج ٢ ، ٤١٣ ، و ، ص ٤٤ .

(١٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ . ويكرر نفس المعنى في (الدعاوى القلبية ،

ص ١٠) فيقول : « وان النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن . وانها لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة » .

(١٥) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ . والفارابي هنا وفي مؤلفاته الأخرى

يستعمل الروح والنفس بمعنى واحد . وبالرغم مما قد ينشأ من اختلاف بين المصطلحين وخاصة في الآيات الدالة عليهما في القرآن ، فإن أغلب المفسرين يرجعون كونهما شيئا واحدا . انظر مثلا القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٥ ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، مط دار الكتب المصرية ، ١٣٥٦ هـ ، أيضا ابن القيم الجوزية : الروح ، ص ٢٢٦ ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٥٧ هـ ، أيضا د . ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ١٢٠ .

ثم يوضح هذا الأمر أكثر فيشير الى أن القوى الظاهرة هي الجوهر المادى ، والقوى الباطنة هي الجوهر الروحى . يقول : « أنت (مركب) من جوهرين : أحدهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، ساكن ، متميز ، منقسم ، والثانى : مباين للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك له فى حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم . فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك » (١٦) .

فالإنسان اذن مركب من جوهرين : أحدهما له شكل ، وكيف ، ومقدار ، وحركة ، وسكون ، وحيز ، وانقسام ، وهذه خصائص الجسم أو الجوهر الجسمانى (١٧) . والثانى مغاير للأول فى صفاته ، فليس له شكل ولا كيف ولا مقدار . الخ ، وغير مشارك له فى حقيقة ذاته ، وهو جوهر عقلى مجرد لا يختلط بشئ من الوهم ، والوهم « ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمعنى المحسوس » (١٨) . هذا الجوهر الثانى هو النفس أو الروح كما يشير الفارابى .

وثمة نقطة أخرى يثبت فيها الفارابى تمايزه عن الموقف الأرسطى . أو قل عن الموقف الاغريقى بشكل عام . وذلك حينما يذهب الى أن الروح من عالم الأمر ، والبدن من عالم الخلق . والإنسان مزاج جامع من هذين العالمين .

ولا شك أن الفارابى يؤصل هذه القضية انطلاقاً من الآيات القرآنية الكريمة التى تشير الى وجود عالمين هما : عالم الخلق وعالم الأمر . حيث يقول البارئ سبحانه : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (١٩) وكذلك الآية التى تشير الى أن الروح تصدر من عالم الأمر فى قوله تعالى :

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢٠)

وعالم الأمر هو « عالم الأرواح والروحانيات » لأنها وجدت بأمر

(١٦) فصوص الحكم ، ص ٩ ، و (مركب) ساقطة هنا وموجودة فى الطبعة المصرية للكتاب ، مكتبة الخانجي ، ١٩٠٦ .

(١٧) انظر الفارابى : كتاب قابليفورياس أى المقولات ، ص ١٤٨ ، تحقيق : نهاد كلكليك ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، بغداد ، ١٩٧٥ .

(١٨) الجرجاني : الترميمات ، ص ٢٢٨ .

(١٩) (الاعراف : ٥٤) .

(٢٠) (الاسراء : ٨٥) .

الحق بلا واسطة مادة ومدة « (٢١) ، أما عالم الخلق « فهو عالم الأجسام والجسمانيات ، وهو ما يوجد بعد الأمر بمادة ومدة « (٢٢) .

أى أن عالم الأمر هو العالم الروحى الذى يحدث دونما حاجة للمادة أو الزمان ، ومن هنا كانت النفس الصادرة عنه جوهرًا روحانيًا مجردًا ومعقولا ، أما عالم الخلق فهو العالم الحسى المرتبط بالمادة والزمان ، ولذا كان طبيعيا أن يصدر عنه الجوهر الجسمانى ، وما الانسان الا تركيب من هذين الجوهرين .

ونلاحظ أن رأى الفارابى هذا حول طبيعة النفس والمستمد من القرآن ، يعرضه فى (فص) آخر من فصوصه . وكأنه يريد أن يؤكد إيمانه واعتزازه به ، فيضعه فى خط مواز للاتجاه الأرسطى فى طبيعة النفس . وهو اتجاه تغلب عليه النزعة المادية التى يرفضها أبو نصر . فيقول : « إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ، ولا يتخلق بخلق ، ولا يتعين بأشارة ، ولا يتردد بين سكون وحركة ، فلذلك تترك المعدوم الذى فات ، والمنتظر الذى هو آت ، وتسبح فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت » (٢٣) .

يؤكد الفارابى هنا مرة أخرى روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن المحسوس ، ويضيف إليها أمرا آخر هو كون الزمان النفسى مستمرا ومتصلا . فالنفس تدرك الماضى الذى غاب ، والمستقبل الذى هو آت ، طبيعا إضافة للمحاضر التى هى فيه . وهذا الاستمرار والاتصال بين آتات الزمان هو الذى يجعلها مؤهلة لأن (تسبح) فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت ، أى تستمد وجودها من عالم الصفات والأسماء الالهية تأكيداً لروحانيتها .

نخلص من كل ذلك الى أن الفارابى يرى أن الانسان مركب من جوهرين : أحدهما جوهر روحى مجرد هو النفس ، والآخر جوهر مادى مكيف ، مشكل ، مصور هو الجسم . والنفس مجردة عن الجسم ومفارقة له ، ولذلك لا تقنى بفنائها . وهذا اتجاه مغاير كلية لنظرية أرسطو فى

(٢١) القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، ١٠٦ ، تحقيق : د. محمد كمال جعفر مركز تحقيق التراث . الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١ .

(٢٢) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٢٣) الفارابى : نصوص الحكم ، ص ٩ . « وعالم الملكوت هو عالم الامر ، وعالم الجبروت هو عالم الاسماء والصفات الالهية » . انظر القاشانى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

النفس • تلك النظرية التي ترى أن النفس صورة للجسد ، وهذا مادة لها •

ولكن كيف نفسر مجازاة الفارابي لجانب من النظرية الأرسطية خاصة فيما يتعلق بطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم ؟ نقول : لعل الفارابي أحس بعد أن وافق أرسطو في ذلك الجانب بما في النظرية الأرسطية من اتجاه مادي ، لأنها تستمد أصولها من نظرية المادة والصورة • ومعروف أن المادة والصورة متلازمان ، وأن وجود أحدهما يتوقف على وجود الآخر ، لذلك فإنه حاول أن يتخذ الموقف الذي ينسجم مع أصوله الإسلامية التي تثبت روحانية النفس ، فكان موقفه الذي عرضناه من واقع نصوصه الواردة في (فصوص الحكم) ، والذي يعدل ، أن لم يكن يلغى ، بشكل كبير موقفه القاضى بأن النفس صورة الجسم •

ومن هنا ، كم يبدو المستشرق (أوليري) على خطأ حينما قال : ويظهر عليه - يعنى الفارابي - أنه لا يدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب إليه القرآن • (٢٤) • لا بل أدرك الفارابي تأثير النظرية الأرسطية على أصوله الاعتقادية الإسلامية ، ومن هنا كان رأيه الجديد المغاير كلية لرأى أرسطو الذي عرضناه فيما سبق • خاصة وأن (أوليري) نفسه يعترف بأن الفارابي « يبدو دائما مسلما متمسكا بدينه » (٢٥) •

(ب) البراهين على روحانية النفس :

للفارابي رسالة هامة في (اثبات المقارقات) • والمقارقات تعنى « الجواهر المجردة عن المادة ، والقائمة بانفسها » (٢٦) • وهى عنده على أربع مراتب (٢٧) :

- ١ - الموجود الذى لا سبب له وهو واحد •
- ٢ - العقول الفعالة •
- ٣ - القوى السماوية •
- ٤ - النفوس الانسانية •

(٢٤) أوليري : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٦٠ •

(٢٥) نفس المصدر ، ص ١٦٠ •

(٢٦) انظر الجرجاني : الترميمات ، ص ١٩٩ •

(٢٧) الفارابي : رسالة فى اثبات المقارقات ، ص ٢ •

ولقد عرضنا للثلاثة الأولى فيما سبق ، وما يهمنا الآن هنا هو النفس الانسانية . فلم يكتف الفارابى بتحقيق جوهرية النفس وتميزها عن البدن ، بل حاول اثبات ذلك ببراهين قاطعة سيكون لها اثر كبير فيمن تلاه من فلاسفة ، وخاصة ابن سينا كما سنرى . أما تلك البراهين فهي (٢٨) :

١ - النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة عما سواها ، ومتميزة عن الأجسام . لأن ما يحصل في الجسم لا بد له من شكل ووضع . ومقدار . ولو كانت النفس كذلك لانتفت أن تكون معقولة . اذن فالنفس مجردة أو مفارقة له .

٢ - البرهان الثانى على أن النفس مفارقة للجسم ومتميزة عنه هو أنها تدرك ذاتها بذاتها . ولو كانت موجودة فى (آلة) أى فى أحد أعضاء الجسم ، والجسم عند الفارابى مؤلف من آلات أى من أعضاء ، لاستحال أن تدرك ذاتها ، لأن ما هو موجود فى آلة فذاته لغيره ، بينما ما يدرك ذاته فذاته له .

٣ - أن النفس تدرك الأضداد ، بينما يمتنع أن يكون ذلك فى المادة . التى لا تتشكل الا فى صورة واحدة .

٤ - البرهان الرابع والآخر يستخلصه الفارابى من واقع التجربة . والملاحظة لحياة الانسان . فمن الملاحظ أن جميع قوى الانسان تضعف كلما تقدمت السن الا العقل ، فانه قد يقوى بعد أن تعمقه التجارب وتضخذه التأملات . ولو كان العقل أو النفس جزءا من البدن لفسد بفساد مادته أو ضعف بضعفها .

وهذا برهان آخر على أن النفس ليست جزءا من البدن بل هى جوهر متميز عنه . وبما أن هذا البرهان ليس قطعيا ، فقد أشار الفارابى ، بموضوعية ، الى أنه (برهان اقناعى) . والبرهان الاقناعى « قياس مركب من المشهورات والمظنونات » (٢٩) .

هذه هى براهين المعلم الثانى فى اثبات أن النفس جوهر روحى . نلاحظ فيها قوة وابتكارا ، ونجد تميزا آخر لنظريته فى النفس عن نظرية المعلم الأول ، والتى لا تتفصل فيها النفس عن الجسد . كما نجد فيها اقترابا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة رغم نقده الواضح لأفلاطون .

(٢٨) نفس المصدر ، ص ٧ - ٨ . وقارن الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٦٢ -

٣٦٨ ، تحقيق : د. سليمان دنيا ، ط ٢ ، دار المعارف .

(٢٩) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ١١٢/١ .

ويعتبر د . ابراهيم مذكور أن محاولة الفارابي هذه هي التي ألهمت ابن سينا في بعض براهينه على روحية النفس (٣٠) .

(ج) خلود النفس :

ليس هذا الموضوع بأقل اثارة للجدل مما سبقه من موضوعات تتعلق بحقيقة النفس . فمنذ أن نفخ فيه الفيلسوف الاندلسي أبو بكر بن طفيل في قصته المشهورة (حى بن يقظان) ، متهما الفارابي بالتردد والاضطراب في أمر النفس ، والموضوع عرضة للخلاف واثارة الغبار على المعلم الثاني وموقفه من خلود النفس ، لا سيما بعد أن تلقفه المحدثون وبنوا عليه نتائج جانبها الصواب في كثير من الأحيان . وسبيلنا الوحيد لتحقيق هذه القضية استعراض رأى ابن طفيل ، والتثبت من صحة ما نسبته الى أبي نصر ، ثم عرض آراء الأخير من واقع نصوصه الثابتة لاستخلاص النتائج النهائية ، دونما اغفال لآراء المحدثين في هذا المجال .

يقول ابن طفيل : « وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، وبقاء لا نهاية له ، ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصائرة الى العدم ، وأنه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ، (٣١) .

وأول ما يلفت النظر أن النص الذي ينسبه ابن طفيل للفارابي حول بقاء النفوس الشريفة زاعما أنه ورد في كتاب (الملة الفاضلة) لم يرد حقيقة في هذا الكتاب ، وإنما ورد في كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ! والشئ الآخر أن كتاب (الملة الفاضلة) لا تذكره فهارس كتب الفارابي القديمة ، وإنما المعروف له (كتاب الملة) ، وهو يخلو أيضا من أية إشارة لما ذكره ابن طفيل (٣٢) .

وهذه الأمور تجعلنا نشك في صحة النص الذي أورده ابن طفيل في هذا الصدد . ويعزز هذا الشك آراء الفارابي نفسه ، ونصوصه

(٣٠) د . ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(٣١) ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ٦٢ .

(٣٢) انظر مقدمة د . محسن مهدي (لكتاب الملة) ، ص ١٤ ، دار المشرق ، بيروت ،

القاطعة فى موضوع خلود النفس • فقد رأينا كيف أنه عدل رأى أرسطو باعتبار النفس صورة للجسد الى اعتبارها جوهرًا روحيا • وهذا العدول فى حد ذاته يقرب موقف الفارابى من القول بخلود النفس ، على أساس أن كون النفس صورة للجسد قد يعنى فيما يعنيه فناء تلك الصورة بفناء الجسد ، حيث لا يمكن أن توجد الصورة دون وجود المادة المهيئة لها • كما أن القول بأن النفس جوهر روحى مفارق يقرب أيضا موقفه بشكل كبير من فكرة الخلود •

أما نصوص الفارابى وأقواله التى تناثرت فى سائر كتبه ورسائله حول هذا الموضوع فهى تؤيد أيضا قول الفارابى بخلود النفس • حيث يذكر فى (الدعاوى القلبية) : « وأنها – النفس – مفارقة باقية بعد موت البدن ، ليس فيها قوة قبول الفساد • وإن لها بعد المفارقة أحوالا ، أما أحوال سعادة وأما أحوال شقاوة » (٣٣) •

وهذا نص صريح يؤمن فيه الفارابى بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن ؛ لأنه لا توجد فيها أصلا قوة قبول الفساد •

كما أنه يذكر فى مكان آخر « أن الجسم شرط فى وجود النفس لا محالة ، أما فى بقائها فلا حاجة لها اليه » (٣٤) • أى أن بقاء النفس لا يتوقف على بقاء الجسم ، لأن هذا سيفنى ولكن النفس تظل خالدة •

وفى موضع ثالث يشير أيضا الى خلود النفس فيقول مؤكدا « أن القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط ••••• وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد • وهو جوهر احدى • وهو الإنسان على الحقيقة » (٣٥) •

هذه بعض النصوص التى استطعنا جمعها من مؤلفاته ، وهى واضحة وليست فيها أية شبهة أو غموض ، ولا تحتل تأويلا • وكلها تؤكد إيمان الفارابى بخلود النفس ، لأنها مفارقة وليست فيها قوة قبول الفساد • وهى تدحض ما يقال من تردد الفارابى فى أمر الخلود •

ولكن من أين أتت تلكم الشكوك التى أشار إليها ابن طفيل ، والتى

(٣٣) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ •

(٣٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ١٧ ، وقارن الكندى : رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان ، ص ١١ ، ضمن (رسائل فلسفية) • تحقيق : د • عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ •

الفت على رأى الفارابى فى خلود النفس ظللا كثيفة استمرت لدى
المحدثين ؟

وللانصاف لابد أن نشير الى أن ابن طفيل وغيره من الذين اتهموا
الفارابى بالتردد والاضطراب فى موضوع خلود النفس ، لم يأخذوا
الامر على اطلاقه ، وانما حددوه فى ناحية واحدة فقط ، وهى تختص
بخلود أنفس أهل المدينة الجاهلة ، أما الأنفس الفاضلة الكاملة فقد
أجمعوا على أنه يقول بخلودها .

اذن فموطن الشك والاختلاف هو رأى الفارابى فى خلود الأنفس
الجاهلة . فهو مرة يقول بخلودها فى آلام لا نهاية لها ، ومرة يقول
انها فانية وصائرة الى العدم . أما أنفس أهل المدينة الفاضلة فهو لا يشك
لحظة فى خلودها . والملاحظ أن هذه الآراء وردت فى كتابيه (آراء أهل
المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) فقط ، أما فى كتبه الأخرى فراه
صريح فى خلود النفس عامة دونما تخصيص . والآن لنعرض القضية
كما وردت فى هذين الكتابين .

يقول أبو نصر : « وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها
وفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم .
انما يصير كل واحد فى حد السعادة بهذين ، أعنى بالمشارك الذى له
ولغيره معا ، وبالمذى يخص أهل المرتبة التى هو منها . فاذا فعل ذلك
كل واحد منهم ، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة فاضلة وتلك
حال الأشياء التى ينال بها السعادة : فانها كلما زادت منها وتكررت
وواظب الانسان عليها ، صيرت النفس التى شأنها أن تسعد أقوى وأفضل
واكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل
متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت الى
مادة » (٣٦) .

ويؤكد ذلك فى (السياسة المدنية) فيقول : « كذلك الأفعال المسددة
نحو السعادة ، فانها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة ، وتصيره
بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها الى أن
تستغنى عن المادة فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة اذ صارت
غير محتاجة فى قوامها وجودها الى مادة ، فتحصل حينئذ لها
السعادة » (٣٧) .

(٣٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ .

(٣٧) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٨١ .

اذن فالأعمال الفاضلة تؤدي الى هيئات نفسانية فاضلة ، وكلما
دام الانسان عليها صارت النفس التي تروم بلوغ السعادة أفضل وأكمل
الى أن تبلغ حدا من الكمال تستغنى فيه عن المادة وتدخل عالم الخلود .
ذلك ما يخص أنفس أهل المدن الفاضلة وواضح أنه يقول بخلودها
فما هو رأيه في مصير أهل المدن المضادة لها كالمدين الجاهلية والفاسقة
وغيرها ؟

رأى الفارابي هنا ، والذي ضمنه كتابيه : (المدينة الفاضلة
و (السياسة المدنية) هو الذي يستحق وقفة ، لأنه يبدو مخالفا - في
جزء منه - لرأيه السابق الذي ذكرناه ، وهو خلود النفس بشكل عام
سواء كانت فاضلة أو جاهلة ، أما في جنات النعيم أو شقاء الجحيم .
مما قد يعزز قول القائلين بأن الفارابي كان مترددا في موضوع خلود
النفس !

فهو يذهب في مكان الى رأى قد يفهم منه أن أنفس أهل المدن
الجاهلية قابلة للفناء ، لأنها تبقى غير مستكملة ، ومحتاجة في قوامها
الى المادة ضرورة ، اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأولى
أصلا . فاذا بطلت المادة التي كان قوامها بها بطلت القوى التي كان
شأنها أن يكون بها قوام ما بطل ، (٣٨) .

والى نفس المعنى يذهب في (السياسة المدنية) حينما يتكلم عن
مصير أهل المدن الشقية فيقول : « هؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير
مستكملة استكمالا تفارق به المادة حتى اذا بطلت المادة بطلت هي
ايضا ، (٣٩) .

غير انه ما يلبث أن يدلى برأى مخالف في نفس كتاب (المدينة
الفاضلة) فيقول في معرض حديثه عن أهل المدينة الفاسقة : « وكذلك
الجزء الناطق ما دام متشاغلا بما تورده الحواس عليه لم يشعر بأذى
ما يقتن به من الهيئات الرديئة ، حتى اذا انفرد انفرادا تاما دون
الحواس شعر بالأذى ، وظهر له أذى هذه الهيئات ، فبقى الدهر كله في
أذى . فان الحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة ، ازداد أذى كل
واحد منهم بصاحبه ، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات اذاهم في
غابر الزمان بلا نهاية . فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة » (٤٠)

(٣٨) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

(٣٩) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٨٣ .

(٤٠) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٩ - ١٢٠ . ود الجبر واللاخوري : تاريخ

الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

وهذا قول يفهم منه أن نفوس أهل المدينة الفاسقة تظل خالدة في الشقاء ، أو مقيمة « الدهر كله في أذى عظيم » حسب تعبيره .

والآن من خلال عرضنا لآراء الفارابي المفصلة حول هذه القضية نخلص الى ما يلي :

١ - أثبت الفارابي خلود النفس بشكل عام دونما تحديدها بفاضلة أو جاهلة ، وذلك في نصوص صريحة قاطعة ليس فيها أي لبس أو غموض وقد ورد هذا الإثبات في ثلاثة من كتبه هي : (الدعاوى القلبية) و (عيون المسائل) ، و (التعليقات) .

٢ - في كتابي (المدينة الفاضلة) ، و (السياسة المدنية) أثبت خلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولكنه تردد في خلود النفس الجاهلة . فمرة قال بخلودها في الشقاء ، ومرة قال بفنائها وانحلالها الى العدم .

٣ - أنن فابو نصر يثبت خلود النفس في خمسة من كتبه الهامة . في ثلاثة منها يشير لخلود النفس على الإطلاق ، وفي اثنين منها يشير لخلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، و لخلود النفس الجاهلة بشكل متردد .

من هنا فان شقة الخلاف باتت ضيقة جدا ، وتنحصر في خلود النفس الجاهلة فحسب . وتفسير ذلك ، كما اعتقد ، أن الفارابي حينما تعرض لمصير النفس في هذا الموضع من كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لم يكن بصدد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية في اطار التصور الاسلامي عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر ، حيث تجزئ كل نفس ما كسبت ، وحيث العقاب درجات حسب أفعال الانسان في هذه الدنيا . والاشارات الى ذلك كثيرة في القرآن والسنة وكتب التفسير . وقد أكد على ذلك بعض الباحثين معتبرا موقفه هذا « دليلا على تأثره بالدين وفي قوله بمبدأ العقاب والثواب في الجحيم والنعيم » (٤١) ، ونحن نعتقد أن اشارته الى الأنفس الشريرة هنا تندرج تحت هذا الاطار .

لذا حق لأحد الباحثين وهو يعلل هذه المشكلة عند الفارابي أن يقول : « عند تحكيم الرأي نجد أن المقصود من اضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي أكدت تصنيف الأنفس الانسانية الى مراتب في سعادتها حسب أفعالها وصدور تلك

(٤١) اليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٩ .

الأفعال . فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر .
ومن كان مصيره أقل في خطايا كان مصيره الآلام المبرحة ، ومن تطهرت
نفسه ، فهو في أعلى عليين مع الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا .
تلك هي نظرة الاسلام ، وتلك هي نظرة الفارابي بالذات ، وليس في موقفه
هذا ما يدفع الى القول بأنه تناقض مع نفسه ، بل على العكس كان أمينا
معهما ، ولكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد الى هذه
الأحكام ، (٤٢) .

وهذا ما نلاحظه عند الفارابي نفسه ، حيث يبين أن للنفس بعد
مفارقتها البدن أحوال سعادة وشقاوة تتفاوت تبعا لاستحقاقها ، والأمر
في ذلك بيد الله سبحانه .

يقول المعلم الثاني : « والنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ،
وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس ، وهي أمور لها مستحقة ، وذلك بالوجوب
والعدل والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى ، وكل ميسر
لما خلق » (٤٣) .

وواضح أن أبا نصر يميز بين حالين فقط للنفس بعد مفارقتها البدن .
هما : حال السعادة وحال الشقاء . أما النفوس التي صفت وعلمت الخير
وعملت به فأنها خالدة في السعادة والنعيم ، وأما النفوس التي علمت
الخير واكتسبت شيئا من الآراء الفاضلة ولم تعمل بها ، أو « تشاغل
بما توردها الحواس عليها » ، كما قال ، فأنها ستكون خالدة في
الشقاء .

ولا نجد مبررا لاستنباط حالة ثالثة للنفس لا هي خالدة في النعيم
أو الشقاء ، وإنما صائرة الى العدم ، لأنها لم تبلغ درجة العقل المستفاد
فظلت بحاجة الى المادة وفنيت بفناء أجسادها ، كما أشار الى ذلك بعض
الباحثين (٤٤) .

لأن الفارابي لم يشر الا الى وجود حالتين كما لاحظنا من النصوص
السابقة . أما الأقوال التي يستند عليها هؤلاء حول مصير نفوس أهل
المدن الجاهلية ، فأنها تدخل في باب الحديث عن الثواب والعقاب في اليوم

(٤٢) د . جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، ص ١١٢ -

١١٣ .

(٤٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ ، أيضا (الدعوى القلبية) ، ص ١٠ .

(٤٤) د . الجر والفاخوري : المصدر السابق ، ص ١٢٥ ، أيضا سميد زايد :

ص ٤٥ .

الآخر ، والعقاب درجات كما أوضحنا . وقد تكون الإشارة في ذلك الى آراء بعض الفلاسفة من يونانيين او اسكندرانيين الذين يقولون بالنفس الكلية مثل افلوطين ، والذين كثيرا ما يسميهم الفارابي بـ (القدماء) !

حيث يقول : « رأى القدماء انه تتولد من هذه النفوس الانسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية ، والنفس الانسانية قانية » (٤٥) .

ولا ندري كيف جاز لبعض الباحثين (٤٦) أن ينسبوا هذا الرأي الى المعلم الثاني في حين أنه يصرح بأن هذا رأى القدماء وليس رأيه هو ؟! لقد خلطوا - كما قال د . آل ياسين - بين قول يورده الفارابي عن القدماء وبين الفارابي نفسه (٤٧) !

والخلاصة أن الفارابي « جعل النفس جوهرًا حادثًا ، واعتبر في تقرير مصيرها عنصرى العلم والعمل ، ووصف الحياة الأخرى وصفا روحانيا ، ورتب الشقاء الأبدى في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم » (٤٨) .

(د) رفض التناسخ :

التناسخ مذهب اشتهر به قدماء الهند ، وقال به الفيثاغوريون وافلاطون (٤٩) . لكن الفارابي رفضه رفضا باتا فقال : « ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (٥٠) .

وقال في موضع آخر : ان النفس « لا يجوز أن تكرر في ابدان مختلفة ، ولا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان » (٥١) .

(٤٥) الفارابي : التعليقات ، ص ١٤ .

(٤٦) مثلا د . محمود قاسم : في العقل والنفس للفلاسفة الاغريق والاسلام ،

ص ١٥٢ - ١٥٣ . ص ١٦٦ ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

(٤٧) د . آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٣ .

(٤٨) د . كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٢٢٢ .

(٤٩) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤ - ٢٤ ، ص ٩٠ - ٩٢ .

(٥٠) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(٥١) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ .

وتعتقد أن هذه النصوص من الواضح بحيث تجعلنا مطمئنين الى رفضه لفكرة التناسخ ، لا سيما وأنه خصهم بالاسم .

غير أن نصا ورد في (المدينة الفاضلة) تضمن أن نفوس أهل المدن الجاهلية تبقى محتاجة الى المادة ثم تنحل الى صور الاسطوانات . وقد تظهر في صورة انسان أو حيوان أو غير ذلك ، ثم تصير الى العدم (٥٢) .

وقد أشار بعض الباحثين الى أن هذا النص يوحي باقراره (الجزئي) بتناسخ الأرواح (٥٣) .

ولكننا نرجح عدم أخذ الفارابي بهذه الفكرة ، لأنه لو آمن بها (جزئيا) - كما قيل - لما رفضها على الاطلاق (كلياً أو جزئياً) ، كما هو واضح من النصوص السابقة . ثم أن رفضه القاطع لفكرة التناسخ ورد في ثلاثة مؤلفات ، بينما لم ترد الإشارة الى هذا الاقرار (الجزئي) الا في مؤلف واحد ! كما أن الرفض جاء صريحاً وحاسماً بينما الإشارة جاءت غامضة ومشوشة .

ومع ذلك فإن هذه الإشارة الجزئية يصعب تفسيرها . لذلك تساءل د . آل ياسين محاولاً تفسيرها أو تحليلها فقال : هل كان الفيلسوف - الفارابي - يرغب في رسم صورة مساوية لأصحاب النفوس المذنبة الخاطئة كي تكون رادعاً ووازعاً لهم من الاستمرار في هذا العمل الخطير ؟ (٥٤) .

وهو تفسير غير كاف ، فحتى لو كان الأمر كذلك ، فما كان يدعو الشيخ أباً نصر أن يرسم صورة توحى بالاقرار بالتناسخ ولو بشكل جزئي . أجل ... قد يكون أراد أن يرسم صورة فحسب ، ولكنه أخطأ التصوير ، والا فالرجل نص على رفض التناسخ في غير ما موضع .

(٥٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

(٥٣) د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٨ .

(٥٤) د . جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٥ .

٢ - قبوى النفس :

- مقدمة : الجدل الصاعد فى فلسفة الانسان :

اذا كان الفارابى قد استخدم منهج الجدل النازل فى فلسفته الكونية ، حيث لاحظنا أن الموجودات تتدرج فى الوجود نزولا من الأول الواحد الحق سبحانه ثم العقول الثوانى والأفلاك حتى العقل العاشر وهو العقل الفعال وفلك القمر ، فانه فى مجال الانسان يستخدم الجدل الصاعد حيث تتدرج الموجودات صعودا من البسيط فالمركب فالأكبر تركيبا . ولا شك ان أبسطها هو المادة أو الهوى الأولى التى تنتج عنها المبدى الأربعة (أو الاسطقسات) ، وأن أعقدها وأكثرها تركيبا وأشرفها أيضا هو الانسان .

فالانسان ، كما سبق وأشرنا ، هو على قمة عالم الطبيعة ، بل هو « صورة مصغرة عن الكون » (٥٥) .

وهذا الجدل الصاعد نلاحظه بجلاء فى قوى النفس . فهى تبدأ بالتدرج من القوة الغاذية التى يتغذى بها الانسان ، فالقوة الحاسة ، فالنزوعية ، فالمتخيلة ، ثم القوة الناطقة التى يدرك بها الانسان المعقولات ، وهى أفضل تلك القوى وأسمها .

يقول الفارابى : « فاذا حدث الانسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة ، وسائرهما التى بها يحس الطعوم ؛ والتى بها يحس الروائح ، والتى بها يحس الأصوات ، والتى بها يحس الألوان المبصرات كلها مثل الشعاعات . ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه . ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هى القوة المتخيلة . فهذه تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة ، ويقترب بها نزوع نحو ما يتخيله . ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل

(٥٥) انظر د. ماجد فخري : المصدر السابق ، ص ١٧٠ ، وراجع الفصل الثانى ،

ص ١٠٦ - ١٠٨ ، من هذا البحث .

والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم . ويقترن بها أيضا نزوع نحو
ما يعقله ، (٥٦) .

بعد ذلك يبدأ الفارابى فى تحليل تلك القوى وتعريفها واحدة واحدة
لما لذلك من أهمية فى عملية الادراك والمعرفة بشكل عام . وهى كما استقر
عليه رأيه تنقسم الى :

(أ) القوة الغذائية :

وغرضها حفظ الشخص وتنميته ، وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد .
وتتكون من قوة رئيسية فى الفم ، وقوى أخرى خادمة لها متفرقة فى سائر
أعضاء الجسم (٥٧) . فهى تهدف الى تنمية الكائن الحى ، وحفظ وجوده ،
وبالتالى حفظ نوعه (٥٨) .

(ب) القوة الحاسة :

وهى التى تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة ، والمتفرقة
فى العينين وفى الأذنين وغيرهما . وتدرك المذاق والمؤذى ، ولكنها لا تميز
الضار والنافع ، ولا الجميل والقبيح . ومصادر هذه القوة هى الحواس
الخمس التى تستفيد منها المعرفة بالأشياء الخارجية . وكل واحد من
هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه . والرئيسة منها هى التى اجتمع فيها
جميع ما تدركه الخمس بأسرها . وكان هذه الخمس هى منذرات تلك ، وكان
هؤلاء اصحاب اخبار ، وكل واحد منهم موكل بجنس من الاخبار ، وبأخبار
ناحية من نواحي المملكة . والرئيسة كأنها هى الملك الذى عنده تجتمع
أخبار نواحي مملكته من اصحاب اخباره . والرئيسة من هذه أيضا هى
فى القلب ، (٥٩) .

(٥٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٣٢
٣٣ ، مع ملاحظة أن الفارابى يبدأ عرضه لقوى النفس فى هذا الكتاب بالقوة الناطقة
فالنزوعية فالتمخيلة فالحساسة ، أى عكس ما هو موجود فى (المدينة الفاضلة) ، ولكن
هذا لا يعنى اخلاله بالتدرج المتصاعد لأنه يقر هنا أيضا بأولية القوة الحاسة ، كما يلاحظ
اهمال الفارابى لذكر القوة الغذائية .
ولزيد من الايضاح انظر (عيون المسائل) ، ص ٦٣ ، والدعوى القلبية ،
ص ٩ - ١٠ .

(٥٧) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٠ ، وانظر أيضا الفارابى : فصول المدنى ،
ص ١٠٦ ، والمدينة الفاضلة ، ص ٧٠ - ٧١ .
(٥٨) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٤٦ .

(٥٩) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ، ولاحظ تأثير فكره السياسى على مجمل
تصوراته . وانظر أيضا (السياسة المدنية) ، ص ٣٣ ، أيضا د . جميل صليبا : تاريخ
الفلسفة العربية ، ص ١٥٦ .

ولكن الحواس لا تقتصر على الحس الخارجى الذى تمثله قوى السمع والبصر والشم واللمس والذوق ، وانما هنالك حس باطنى يدرك ما وراء هذه الاحساسات ، حيث يتقبلها ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن (٦٠) . وسنعود الى هذه القوة فى حديثنا عن الادراك .

(ج) القوة النزوعية :

وهى التى « يكون بها النزوع الانسانى بأن يطلب الشيء أو يهرب منه ، ويشتاقه أو يكرهه ، ويؤثره أو يتجنبه » وبها (تكون) البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس » (٦١) .

وهذه القوة هى التى بها تكون الارادة . « فان الارادة هى نزوع الى ما أدرك وعن ما أدرك ، اما بالحس واما بالتخيل ، واما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغى أن يؤخذ أو يترك » والنزوع قد يكون الى علم شيء ما أو عمل شيء ما ، اما البدن بأسره ، واما بعضو منه » (٦٢) .

وآلات هذه القوة هى « جمع القوى التى تتأتى بها حركات الأعضاء كلها والبدن بأسره ، مثل قوة اليدين على البطش وقوة الرجلين على المشى وغيرهما من الأعضاء » (٦٣) .

وجميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية . « فالنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة » والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها ان توفى الخدمة والعمل الا بالقوة النزوعية . فان الاحساس والتخيل والروية ليست كافية فى أن تفعل دون أن يقترن الى ذلك تشوق الى أو تخيل أو روى فيه وعلم ، لأن الارادة هى أن تنزع بالقوة النزوعية الى ما أدركت » (٦٤) . ويضع الفارابى مركز القوة النزوعية فى القلب .ايضا (٦٥) .

(٦٠) د- خليل الجرجى والفاخورى : المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

(٦١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ . ما بين القوسين فى الأصل (يكون) .

(٦٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٢ .

(٦٣) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٧ . نشرة : دتلوب ، لندن ، ١٩٦١ .

(٦٤) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .

(٦٥) نفس المصدر ، ص ٧٢ ، ص ٧٥ .

(د) القوة المتخيلة :

وهى القوة التى ، تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، فى اليقظة والنوم « (٦٦) » .

والتخيلة ليست لها اجزاء فى اعضاء آخر ، بل هى واحدة . وبما انها تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، تكون حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها . ولكن تحليلها وتركيبها للمحسوسات يكون مطابقا لها حيناً ومخالفا لها حيناً آخر (٦٧)

ولفعل الخيلة وجهان : الأول « تخيل الشيء الذى يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى ، أو تمنى شيء ما تركبه القوة المتخيلة ، والثانى ما يرد على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فتخيل اليه من ذلك امر انه مخوف أو مأمول ، أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة » (٦٨) .

والتخيلة والغاذية قد تفعلان عند النوم دون سائر القوى (٦٩) .

والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة . وعندما تكون الحواس قائمة بافعالها ، تكون المتخيلة منفصلة عنها مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها . وتكون هى ايضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبارفاد القوة النزوعية . ولكن اذا توقفت القوى الأخرى وهى الحاسة والنزوعية والناطقة عن افعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوة المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات المحفوظة الباقية بالتركيب والتحليل كما لاحظنا . ولكن لها مع ذلك فعل ثالث وهو (المحاكاة) ، حيث تختص من بين قوى النفس جميعا ، بأن لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التى تبقى محفوظة فيها . فأحيانا تحاكيها بالحواس الخمس ، وأحيانا تحاكي المعقولات ، وأحيانا تحاكي القوة الغاذية ، وأحيانا النزوعية (٧٠) . وسيتضح ذلك أكثر عند حديث الفارابى عن نظرية النبوة ، حيث تلعب التخيلة دورا هاما فى هذه النظرية .

(٦٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ .

(٦٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٦٨) المصدر السابق ، ص ٧٣ .

(٦٩) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٧ .

(٧٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ .

(هـ) القوة الناطقة :

وهي التي يتميز بها الانسان عن غيره من الكائنات ، ويختص بها دون سواه . وهي رئيسة القوى كلها ، فهي رئيسة المتخيلة والحاسة والغاذية . والناطقة « هي التي يحوز بها الانسان العلوم والصناعات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق ، وبها يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملد والمؤذى . والناطقة منها نظرية ومنها عملية . والعملية منها مهنية ومنها مروية . فالنظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه أن يعمله انسان أصلا . والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الانسان بآرادته . والمهنية منها التي بها تحاز الصناعات والمهن . والمروية هي التي يكون بها الفكر والرؤية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل » (٧١) .

٤ - وحدة النفس :

رغم انقسام النفس عند الفارابى الى عدة قوى مختلفة ، فان ذلك لا يعنى الانقسام الفعلى ، وانما هو مجرد تقسيم اعتبارى . لأن النفس في حقيقتها واحدة ، وهذا الاختلاف الذى نراه هو فى الظاهر وحسب ، أما النفس فموجود واحد . ولذا يمكننا القول ان النفس « متعددة المظهر متحدة الجوهر » (٧٢) .

بل ان الفارابى نفسه يعقد فصلا خاصا فى (المدينة الفاضلة) يلخص هذه الفكرة تلخيصا وافيا ، وعنوانه : « كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسا واحدة » (٧٣) ؟

أما أساس وحدة النفس عند الفارابى فأمران : الأول هو ارتباط قوى النفس مع بعضها البعض كارتباط المادة بالصورة ، وخضوعها لبعضها البعض كخضوع الرؤوس للرئيس ، والثانى هو ارتباط النفس بمجموعها بالجسد .

فبالنسبة للأمر الأول نجد أن « الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صنورة فى الغاذية . والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة

(٧١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ، أيضا (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٢ ، (فصول المدنى) ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٧٢) اليازجى وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ .

(٧٣) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٤ .

مادة للناطقة الرئيسية ، والناطقة صورة فى المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهى صورة لكل صورة تقدمتها « (٧٤) » .

أى اننا نجد جدلا صاعدا من أدنى القوى الى أعلاها ، يقابله جدل نازل من أعلى القوى الى أدناها . وذلك فى كون تلك القوى تحكم أو تراس – بتعبير الفارابى – بعضها البعض ، كما هو الحال على الصعيد العضوى حيث يرأس القلب – برأيه – أعضاء الجسم جميعا ، وكما هو الحال على الصعيد الاجتماعى حيث يرأس الانسان الفاضل ، أو هكذا يفترض ، أفراد المجتمع جميعا .

ولقد لاحظنا فيما سبق أن القوة الناطقة ، وهى القوة العاقلة فى الانسان ، تحكم جميع القوى الأخرى من غاذية وحاسة ومتخيلة ، وما هذه الا خدم لها .

أما الأساس الثانى لتلك الوحدة بين قوى النفس فهو فى ارتباطها بالجسد . فرغم أن الفارابى قد اعتبر النفس جوهرًا روحيا مفارقا ، فإن ذلك لم يمنعه من التأكيد على ارتباط النفس بالجسم وأعضائه المختلفة . والحقيقة ان فاعلية تلك القوى لا يمكن أن تفهم دون آلاتها التى هى أعضاء الجسم .

ولقد جارى الفارابى أرسطو فى اعتبار القلب مركزا للحياة السيكلوجية ومظاهرها المختلفة ، كما لاحظنا حينما جعل رئاسة جميع قوى النفس فى القلب ، وهو أيضا مركز للحياة العضوية . فالقلب عنده ينبوع الحرارة والحياة ، حيث تنبعث منه فى سائر الأعضاء ، ومنه تستترقد ، وذلك بما ينبعث فيها عنه من الروح الحيوانى الغريزى فى العروق ، ولذا كانت « كل قوة عضو ، سوى القلب ، تابعة فى أفعالها للقوة التى فى القلب » (٧٥) .

ولكن الفارابى خالف أرسطو فى موضع آخر من كتبه ، حينما جعل القوة المصورة فى مقدم الدماغ حيث تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها (٧٦) . على أن رأيه فى الغالب هو اعتبار القلب كمركز لجميع القوى النفسانية كما هو الحال عند أرسطو (٧٧) .

(٧٤) المدينة الفاضلة ، ص ٧٤ .

(٧٥) الفارابى : رسالة فى أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها ، ص ٦٩ ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى ، وانظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٥ .

(٧٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ .

(٧٧) د. جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١١ .

٥ - ملاحظة وتعقيب :

من خلال دراستنا لقوى النفس عند الفارابى تبرز لدينا الملاحظات التالية :

١ - لا يثبت الفارابى على حال واحدة فى تقسيمه لقوى النفس
فهى مرة خمسة ، ومرة أربعة ، ومرة أخرى أقل من ذلك (٧٨) .

ولكن محصلة رأيه النهائى أنها خمس قوى : غاذية ، وحاسة ،
ونزوعية ، ومخيلة ، وناطقة . أما الاختلاف الظاهر فى بعض مؤلفاته
فلا يظهر الا فى فى المؤلفات التى كتبها على شكل رسائل . وربما تعليقات
جمعها التلامذة والنساخ فيما بعد ، أما فى كتبه الرئيسية كـ (فصول
المدنى) و (المدينة الفاضلة) فقد استقر رأيه على أنها خمس ، وكذلك
فى (السياسة المدنية) لولا أنه أهمل ذكر القوة الغاذية (٧٩) .

٢ - فيما يخص قوى النفس ووحدتها تأثر الفارابى بالمعلم الأول
ولا شك ، لكنه خالفه أحيانا ، وبالذات فى (فصوص الحكيم) حينما اعتبر
القوة المصورة وهى التى تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها موجودة
فى مقدم الدماغ وليس فى القلب ، كما هو شائع عند أرسطو . ولو قدر
لأبى نصر أن يتعمق هذه المسألة لكان قد غير المفاهيم السائدة آنذاك عن
طبيعة العلاقة بين النفس والجسد ، ودور الدماغ كعضو رئيسى فى الحياة
السيكولوجية ، وليس ثانويا كما ذهب أرسطو والمشاؤون .

٣ - كان لنظرية الفارابى فى قوى النفس تأثير كبير على ابن سينا ،
ويكاد عرض الشيخ الرئيس لتلك الموضوعات أن يكون ترديدا حقيقيا
لأستاذاه مع شيء من التوسع (٨٠) .

٤ - نلاحظ فى تقسيم الفارابى لقوى النفس التأثير الشديد لفكره
السياسى . فهناك قوى متميزة يحكم بعضها بعضا ، ويحكمها جميعا
عضو رئيسى ، كما هو الحال فى (مدينته الفاضلة) التى توجد فيها
طبقات عدة ويرأسها جميعا الانسان الفاضل . ولكن رغم هذا التمايز
فان هناك وحدة بين قوى النفس كما هو الحال فى الوحدة الحاصلة بين
قوى المجتمع . فتلك كهذه يخدم بعضها بعضا ، ويعين بعضها بعضا .
وعلى حين يشبه قوى النفس هنا بأجزاء المجتمع نجده يشبه المجتمع
بالجسد الذى تتعاون أعضاؤه ويرأس بعضها بعضا .

(٧٨) قارن (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ - ٣٣ ،
(عيون المسائل) ، ص ٦٣ ، أيضا (التعليقات) ، ص ٩ - ١٠ .
(٧٩) انظر مثلا فصول المدنى ، ص ١٠٦ - ١٠٨ ، والسياسة المدنية ، ص ٣٢ .
(٨٠) انظر ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، م ١٢ ، ص ٣٢ ، وما بعدها .

_____ الفصل الرابع _____

(نظرية المعرفة)

اهتم الفارابى اهتماما كبيرا بمشكلة المعرفة ، ولذا اعتبر بعض الباحثين « مواقف الفارابى على اختلافها ، تعتمد على أسس مذهبه فى المعرفة ، مثله فى ذلك مثل المفكرين بصفة عامة ، وأهل صناعة الفلسفة بصفة خاصة » (١) .

وقد لاحظنا كيف اهتم الفارابى بمشكلة المنهج ، واحصاء العلوم ، والمنطق ، وغيرها مما يدخل أو يمهّد لنظرية المعرفة (٢) .

وسوف نبحث الآن نظرية المعرفة عند أبى نصر الفارابى بشكل متكامل من حيث علاقتها بالنفس ، لأن للنفس دورا أساسيا فى المعرفة التى تمثل جزءا من علم النفس النظرى ، وإن رأى كل فيلسوف فى المعرفة يتأسس على مذهبه فى النفس تأسيسا ذاتيا (٣) ، ونبحث أيضا دور الحس والعقل فى نظرية المعرفة ، ونفصل نظريته فى العقل لما لها من دور هام على صعيد الفكر الفلسفى الإسلامى منه والمسيحى الوسيط ، وكذلك نبحث هنا العلاقة بين المدرك والمدرك ، أو بين الذات والموضوع ، ثم ننتقل الى المعرفة الاشراقية التى تتجلى فيها نزعة الفارابى الصوفية ، ونبحث أيضا نظريته فى النبوه التى تشكل عنده أسس وأعلى درجات المعرفة ، ثم نختم هذا الفصل بحل لاشكال أثير حول حدود المعرفة عند المعلم الثانى ، بناء على نصوص وردت فى بعض مؤلفاته .

(١) د. فؤاد حنين : مقالات فى أصالة الفكر المسلم ، ص ١٠٣ ، ط ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(٢) انظر الفصل الأول ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٣) د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، ص ٢٢٠ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ . وانظر أيضا د. محمد فتحي الشنيطى : المعرفة ، ص ٥٦ ، ط ٣ ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ .

وتنقسم المعرفة عند أبى نصر الفارابى الى ثلاثة أقسام أو درجات هى : المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية ، والمعرفة الذوقية أو الاشراقية . وهذا التقسيم لا يعنى أن هناك انفصالا بينها ، بل هى متصلة ويكمل بعضها بعضا ، على الأقل فيما يخص النوعين الأولين ، ولذا فإن كل قسم يشكل درجة من درجات الارتقاء فى سلم المعرفة .

أولا : المعرفة الحسية :

هذا النوع من المعرفة مستمد من الاحساسات سواء كانت خارجية أو داخلية والمعرفة الحسية هى أول درجة فى سلم المعرفة عند المعلم الثانى ، وفيها يبدأ الانسان بالتعامل مع العالم الخارجى محاولا ادراكه ، فحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات والحواس هى الطرق التى تستفيد منها النفس الانسانية بالمعارف ، (٤) .

اذن فالمعرفة الحسية ضرورية كالمعرفة العقلية ، ولا غنى للعقل عنها ، لأننا لا نستطيع ادراك الكليات الا من خلال احساسنا بالجزئيات ، ولأن الحواس هى المصادر الأولية التى تمنح النفس المعرفة .

والفارابى يقسم الحواس ، بشكل عام ، الى قسمين : حواس ظاهرة ، وحواس باطنة . وهو يشير الى هذا التقسيم فى أكثر من موضع من كتبه ، فيقول مثلا فى (الدعوى القلبية) : « وان من قواها - أى النفس - المدركة : الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الوهمية ، والقوة الذاكرة ، والقوة المفكرة » ، (٥) .

ويقول فى موضع آخر : « الادراك الحيوانى اما فى الظاهر واما فى الباطن ، والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التى هى المشاعر والادراك الباطن للوهم » ، (٦) .

وتكثر اشارات الفارابى الى هذا التقسيم فى (فصوص الحكم) ، وكذلك يشير اليه فى (عيون المسائل) : (٧) ، على حين خلا كتاب (المدينة

(٤) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ - ٤ .

(٥) الفارابى : الدعوى القلبية ، ص ١٠ ، ويأخذ ابن سينا بنفس هذا التقسيم ، فيقول : « واما القوة المدركة فتتقسم الى قسمين : منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل » . انظر ، ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، المقالة الأولى ، الفصل (٥) ، ص ٣٣ ، تحقيق الأب قناتى ، وسعيد زايد ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، والى نفس المعنى ذهب (الفزائى) ، انظر (مقاصد الفلاسفة) ، ص ٣٤٨ .

(٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١١ .

(٧) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٣ .

«الفاضلة» و (السياسة المدنية) من ذكر هذا التقسيم نصا ، وان ورد في
 (المدينة الفاضلة) ضمنا (٨) ، ربما لأنه وجده أمرا مفروغا منه !

والحقيقة ان نظرية المعرفة ، ومبحث الادراك على وجه الخصوص .
 نجدهما أكثر وضوحا وتأصيلا في كتابي (فصوص الحكم) و (التعليقات)
 وغيرهما ، وان كان ما ورد في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية)
 لا يقل أهمية . ولنعرض الآن رأي الفارابي في الحواس بقسميها .

(١) الحواس الظاهرة :

الحواس الظاهرة ، أو القوة التي تدرك من الخارج – بتعبير
 ابن سينا – هي أول ما يستعمله الكائن الحي في التعرف على العالم .
 وإذا كانت المعرفة الحسية هي الدرجة الأولى في سلم المعرفة ، والمقدمة
 الضرورية للمعرفة العقلية . كما أسلفنا ، فإن الحواس الظاهرة هي
 المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها . ونحن نعرف أن الانسان
 يبدأ في التعرف على الأشياء من خلال السمع ، والبصر ، واللمس ،
 وما الى ذلك .

والمعلم الثاني يشرح ويحلل تلك الحواس من خلال علاقتها بالأشياء
 المحسوسة ، وعملية الحس بشكل عام ، ومن خلال عرضها كأدوات للحس
 من جهة أخرى . وهو في الناحية الأولى فصل ووضح ، وفي الثانية
 أشار ولم يفصل .

أما فيما يخص الناحية الأولى فإن أولى تلك العلاقات بين الحواس
 الظاهرة والأشياء المحسوسة ، تتمثل في ادراكها تلك المحسوسات
 من الخارج بانطباع صورها في الحواس (٩) ، كما ينطبع ، أو ينتقش
 الخاتم في الشمع . والمعرفة الحسية تتم بانتزاع صورة المحسوس
 واستيداعها في الذاكرة التي تتمثلها وقت الحاجة وإن غابت عنها .

يقول الفارابي شارحا نظريته في الادراك الحسي ، والتي سنعود
 إليها بشكل منفصل : « الادراك يناسب الانتقاش ، كما يكون الشمع أجنبيا
 عن الخاتم حتى اذا طابقه ، وعانقه معانقة (ضامة رحل) عنه بمعرفة
 ومشاكله صورة . كذلك المدرك يكون أجنبيا عن الصورة ، فاذا اختلس

(٨) انظر مثلا : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ -- ٧١ .

(٩) انظر ابن سينا : (النفس) من (الشفاء) ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٣ ، وانظر

أيضا الياس فرج : الفارابي ، ص ٨١ ، جوييه ، لبنان ، ١٩٣٧ .

عنه صورته عقد معه المعرفة • كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر ، فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس « (١٠) •

والحقيقة ان هذه النظرية الفارابية في الادراك الحسى ، والتي تشبه تأثير المحسوسات فى الحواس بتأثير الخاتم فى الشمع هى ذات أصل أرسطى بلا شك (١١) ، وقد تأثر بها ابن سينا أيضا ، وسنعود الى بسط رأييهما لاحقا ، لأننا الآن بصدد عرض رأى الفارابى فى الحواس الظاهرة حتى نصل الى وصف تفصيلى لها يجلو حقيقتها قدر الامكان •

والعلاقة الثانية بين الحواس الظاهرة والمحسوسات هى فى مدى انفعال تلك الحواس وتأثرها بها سواء من حيث الكيف أو من حيث الكم • فإذا كان التأثير قويا فانه ربما يفسد عضو الحس ، ويعطى بذلك نتيجة عكسية •

يقول أبو نصر : « كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كفيته • فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته (وان زال) ، كالبحر اذا حلق للشمس تمثل فيه شبح الشمس ، فإذا أعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الأثر زمانا ، وربما استولى على غريزة الصدقة فافسدها • وكذلك السمع اذا أعرض عن الصوت القوى بإشره بطنين بقى مدة ، وكذلك حكم الرائحة والطعم ، وهذا فى اللمس أظهر » (١٢) •

ونجد عند أرسطو تحليلا مشابها لهذه الظاهرة ، وان كان قد ذكرها فى سياق آخر • كما أن الفارابى يورد نفس الأمثلة التى أوردها المعلم الأول فى هذا الصدد •

يقول المعلم الأول : « ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا ، بل صورة وقوة للحاس • فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شدة المحسوسات تفسد أعضاء الحس • ذلك أن الحركة اذا كانت شديدة جدا على عضو الحس ، فإن الصورة - وهى ما نقول انها الحاسة - تتلاشى ، كما يحدث فى التناسب والمقام ، عندما تضرب الأوتار بشدة » (١٣) •

(١٠) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٠ - ١١ ، وفى نشرة (ديتريشى) بر د ما بين التوسين هكذا : (ضامنة وحل) ! وما أثبتناه أصوب ، انظر (فصوص الحكم) ضمن (الشرة المرشبة) ، ص ٧٣ نشرة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ •

(١١) أرسطو : النفس ، الكتاب الثانى ، الفصل (١٢) ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ •

(١٢) الفارابى : فصوص : فصوص الحكم ، ص ١١ ، وقارن طبعة القاهرة ، ص ١٥٠ ، حيث توجد كلمة (زمانا) بدل (وان زال) •

(١٣) أرسطو طاليس : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ •

وثمة صفة ثالثة للحواس الظاهرة ، وهي أنها لا تدرك المعاني المجردة ، وإنما تدركها ممزوجة بالمادة وأحوالها من كم وكيف . وأين وضع : الخ . كما أن هذه الحواس لا تحتفظ بالصور والمعاني بعد زوال المحسوسات أو غيابها ، ولأنها لا تدرك تلك الصور والمعاني الا مقرونة بالمادة وعلائقها . وهذا خلاف الحس الباطن كما سنرى .

يقول أبو نصر : « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل (يدرك) خطأ ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس . فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل أدرك انسانا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك . ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الانسانية لمشارك فيها الناس كلهم . والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة » (١٤) .

ولا نجد عند أبي نصر تفرقة واضحة بين ادراك الصورة ، وادراك المعنى (١٥) ، كما هو الحال عند الشيخ الرئيس الذي يفرق بينهما في الادراك من حيث ارتباطهما بالحس الظاهر والحس الباطن ، وهو ما يهملنا ايضا هنا .

فالفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى عند ابن سينا يكمن في . ان الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معا . لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه الى الحس الباطن ، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى لشكله وهيئته ولونه ، فان الحس الباطن من الشاة يدركها ، لكن انما يدركها أولا حسها الظاهر . وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا ، مثل ادراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البتة . فالذي يدرك من الذئب أولا الحس الظاهر ثم الحس الباطن ، فانه يخص في هذا الموضع باسم الصورة . والذي تدركه القوة الباطنة دون الحس فيخص في هذا الموضع باسم المعنى » (١٦) .

(١٤) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٥٣ ، طبعة القاهرة ، والنظر طبعة الهند ، ص ١٢ ، حيث سقطت كلمة (يدرك) من الطبعة الهندية ، وقارن ابن سينا : المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(١٥) عند الجرجاني ، المعاني « هي الصور الذهنية من حيث انه وضع بازائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل » فمن حيث انها تعقد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث انها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما « ، (التعريفات ، ص ١٩٦) .

(١٦) ابن سينا : النفس ، م ٢ ف ٥ ، ص ٣٥ .

هكذا وصف الفارابي الحواس الظاهرة بشكل عام ، وحاول تحديدها من خلال علاقتها بالمحسوسات وعملية الحس ذاتها . ولكن ماذا فيما يتعلق بأدوات الحس نفسها ، والتي لولاها يستحيل حصول عملية الإدراك الحسي . أو الحس الظاهر على الأقل ؟ تلك الحواس التي أسماها أرسطو (بالحواس الخاصة) ، لأنها تخص كل محسوس على حدة ، مثل البصر والسمع والذوق . . . الخ ، وهي تفترق عن الحواس المشتركة التي لا تخص حاسة بعينها ، بل تعمها جميعا مثل الحركة والسكون والعدد وغيرها (١٧) .

قلنا ان الفارابي أشار الى ذلك ولم يفصل . فهو لم يسلط ضوءا كافيا على تلك الحواس ، ولم يشرحها بالتفصيل كما فعل أرسطو مثلا في كتاب (النفس) (١٨) أو كما فعل ابن سينا في (النفس) ضمن موسوعة (الشفاء) (١٩) ، وإنما نجد في بعض كتبه إشارات وتعريفات مختصرة لبعض الحواس كالْبَصَر والسمع واللمس .

فهو في موضع من (المدينة الفاضلة) يعدد الحواس الخمس . ونما تفصيل (٢٠) ، وفي موضع آخر من نفس الكتاب يعطي تعريفا لحاسة البصر ، فيقول : « البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة ، والألوان قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرا بالفعل . فان الشمس تعطي البصر ضوءا يضاء به ، وتعطي الألوان ضوءا تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استقاده من الشمس ، مبصرا بالفعل وبصيرا بالفعل ، وتصير الألوان ، بذلك الضوء ، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة » (٢١) .

وهذا تحليل مختصر لحاسة الابصار ، لعل أهم ما فيه تنويهه بأن عملية الابصار تكون بأشعة تدخل الى العين . فيتم الابصار ، وليس العكس كما كان شائعا . وهو أمر سبق فيه الفارابي عالم البصريات الشهير الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) ، الذي يعزى له فضل اكتشاف تلك الحقيقة (٢٢) .

-
- (١٧) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ٦ ، ٤١٨ ، و ، ص ٦٤ .
 (١٨) المصدر السابق ، ك ٢ ف ٧ - ١١ ، ٤١٨ ط - ٤٢٤ ، و ، ص ٦٥ - ٨٦ .
 (١٩) انظر مثلا معالجه المصنعة لهذا الموضوع في كتاب (النفس) ، م ٢ ف ٣ - ٥ ، ص ٥٨ - ٧٠ ، أيضا م ٣ ف ١ - ٨ ، ص ٧٩ - ١٣٢ .
 (٢٠) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ .
 (٢١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ، وانظر له (فصول المدنى) ، ص ١٠٧ .
 (٢٢) انظر البحث الهام الذي أورده أستاذنا الفاضلة د. نازلي اسماعيل حسيني عن الحسن بن الهيثم في كتاب (مناهج البحث العلمى) ، ص ٢٦ - ٣٦ .

أما بالنسبة لبقية الحواس فإنه يشير إليها في (فصوص الحكم) ،
ولكن باختصار شديد أيضا • فيقول عن اللمس مثلا : انه « قوة في عضو
معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر » (٢٣) ،
وكذلك الحواس الأخرى •

وقد يتساءل الباحث عن السبب في إهمال الفارابي لدراسة هذه
الحواس بشكل كاف كما فعل أرسطو من قبل أو ابن سينا من بعد الذي
توسع في ذلك أكثر من سابقه • قد يكون السبب هو أن هذه الموضوعات
تدخل في نطاق البحث الطبيعي الخالص بينما الفارابي يصدد بحث
سيكولوجي ! قد يكون هذا صحيحا ، لولا أن الفارابي نفسه - مثل كثير
من فلاسفة الاسلام - يجعل النفس جزءا من العلم الطبيعي (٢٤) •

ولذا يظل هذا الموضوع ثغرة في معالجة الفارابي للحواس الظاهرة .
حاول تلافيها في تحليله للحواس الباطنة • فقد عرضها بشكل أكثر
وضوحا ، ولكن باختصار شديد ، سواء من الناحية التشريرية أو الوظيفية .
وهو ما سنراه الآن •

(ب) الحواس الباطنة :

وتشكل القسم الثاني من الحواس عند الفارابي • وإذا كانت
الحواس الظاهرة تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج ،
فإن هذه تدركها من الداخل ، أي من داخل النفس • حيث تحتفظ بصور
المحسوسات التي أدركتها الحواس الظاهرة بعد غيابها •
والحواس الظاهرة التي عرضناها لا تكفي لتكوين الإدراك الحسي
عن الشيء ، لأنها تعطي صورة جزئية عنه ، فضلا عن أنها لا تستيقظ بل
يزول بزوال الأثر الحسي ، إلا ما ندر ، حينما يكون المؤثر قويا ، فتبقى
صورته حينئذ بعض الوقت ثم تزول كما لاحظنا •

أما الحس الباطن فإن صورة الشيء فيه لا تزول بزوال المحسوس
بل تبقى ، ثم يستحضر الإنسان تلك الصورة في الوقت المناسب ، وهذه
أهم خصائصه •

والحس الباطن كالحس الظاهر لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ،
ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس ، فإن الوهم والتخيل أيضا لا يحضران
في الباطن صورة (الانسانية) صرفة ، بل على نحو ما تحس من خارج

(٢٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١١ •

(٢٤) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١١٩ •

مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع . فإذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك ، بل انما يمكنه استنبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة من الحس ، وأن فارق المحسوس « (٢٥) » .

والحواس الباطنية عند الفارابى خمس هي : الحس المشترك ، والقوة المصورة ، والوهم ، والقوة الحافظة ، والقوة المفكرة والمخيلة (٢٦) . بينما هي عند أرسطو ثلاث : الحس المشترك ، والمخيلة ، والذاكرة (٢٧) . وقد جرى ابن سينا والغزالي وملاصدرا مجرى الفارابى فى تقسيمهم لقوى النفس الباطنة ، فهى عندهم أيضا خمس (٢٨) . ولابد لنا أن نستعرض هذه القوى عند الفارابى تفصيلا .

١ - الحس المشترك :

وهو أول الحواس الباطنة ، ويمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة ، واليه تؤدي وتجتمع هذه الحواس . يقول الفارابى : « فى الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس ، وعندها بالحقيقة الاحساس ، وعندها ترسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها ، وأن زالت حتى تحس كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن يكون كذلك ، الا أن ذلك لا يطول ثباته . وهذه القوة أيضا مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، فإن المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل ، فما تصور فيها حصل مشاهدا » (٢٩) .

فالحس المشترك إذن هو مركز الحواس الظاهرة . اليه تنتهى ، وفيه يكون الاحساس الحقيقى . ويضرب الفارابى مثلا للتمييز بين الاثنين

(٢٥) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٣ ، وقد أثبتنا كلمة (الانسانية) معرفة استنادا الى طبعة القاهرة ، ص ١٥٣ - ١٥٥ . وهو الأصوب كما نرى ، أما فى طبعه حيدر آباد فقد وردت غير معرفة .
(٢٦) فصوص ، ص ١٢ .

(٢٧) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٢٨) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ - ٣٦ ، أيضا ، الغزالي مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، وانظر صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٢ . تحقيق : جلال الدين اشتيانى ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ .
(٢٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ، وانظر شرح (فصوص الحكم) ، لمحمد بن اسماعيل الفاراني ، مخطوط ، ورقة ٦٢ ، حيث يذكر أن كلمة (الحد المشترك) الواردة فى أول النص هي (الحس المشترك) فى بعض النسخ .

بصورة الشيء الذى يتحرك حركة مستقيمة أو دائرية ، فيرى كأنه خط مستقيم أو دائرة ، وهو ليس كذلك . فالحواس الظاهرة لا يمكن أن تراه الا فى صورته التى هو فيها ، بينما الحس المشترك ، على العكس من ذلك ، يمكن أن يراه فى صورته التى كان عليها وصورته التى هو فيها أو الحاضرة . وهذا المثل ذاته ، تقريبا ، يستخدمه ابن سينا فى نفس الموضوع (٣٠) .

ويعتبر الفارابى الحس المشترك أيضا مكانا لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، سواء وردت عليها تلك الصور من الخارج (الحواس الظاهرة) أم من الداخل (الحواس الباطنة) . ولكن المشهور عنه نسبة هذا العمل للقوة المتخيلة التى اذا انفردت فى النوم وانشغلت عن الحواس تعود الى رسوم المحسوسات المحفوظة فيها فتركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، أو تقوم بعملية المحاكاة ، أى محاكاة الأشياء المحسوسة الموجودة فيها . فهى اما تحاكيها بالحواس الخمس ، أو تحاكي المعقولات . أو القوة الغاذية ، أو النزوعية (٣١) . ولذا فان نسبة هذا العمل ، من قبل الفارابى ، الى الحس المشترك تعوزه الدقة .

وكما أن الحس المشترك هو المركز الذى تؤدى اليه الحواس الخمس المعروفة ، فانه أيضا رئيس لتلك الحواس المتفرقة فى العينين وفى الأذنين وغيرهما . ولكن هناك فارقا قويا بين الحس المشترك والحواس الظاهرة ، يتلخص فى أن كل حاسة من هذه الحواس تدرك حسا معيناً يختص بها ، بينما الحس المشترك ، أو الحاسة الرئيسية ، كما يسميها هنا ، يدرك ما تدركه الحواس الخمس جميعا .

يقول أبو نصر : « فكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه والرئيسة منها هى التى اجتمع فيها جميع ما تدركه الحواس بأسرها » (٣٢) .

وهو وإن لم يسم تلك الحاسة فى هذا الموضع ، الا أنه ينص عليها بالاسم فى مواضع أخرى (٣٣) . كما يظهر من خلال النص السابق أن الحاسة الرئيسية يعنى بها الحس المشترك ، لأن الحس المشترك عند أرسطو ، وواضح أن أبا نصر ينهج هنا نهجه ، يعنى به الحس الذى يعم المحسوسات جميعا . فالحركة مثلا ، وهى إحدى موضوعات الحس

(٣٠) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ .

(٣١) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ .

(٣٢) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٣ ، ص ٩٤ .

المشترك ، يمكن أن تكون للمس والبصر ، بينما اللون لا يمكن أن يكون محسوسا إلا بالبصر ، فهو محدد بخاسة واحدة ، وكذلك الصوت لا يحس إلا بالسمع ، وهكذا الطعم واللمس .

يقول أرسطو : « المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعين يدركان بالذات ، ونوع بالعرض . ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعا ، وأعنى بالمحسوس الخاص ، ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم . أما اللمس فموضوعاته مختلفة . إلا أن كل حاسة . على كل حال ، تحكّم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطئ فى أن هناك حوتا ، أو صوتا ، بل فقط فى ما وأين الملون ، وفى ما وأين المسموع . هذه ، إذن ، هى المحسوسات التى يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة . المحسوسات المشتركة هى الحركة ، والسكون ، والعدد ، والشكل ، والمقدار . لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة ، بل تعمها جميعا ، (٣٤) .

فالفارابى اذن يتفق مع أرسطو فى التمييز بين حس يخص كل حاسة بعينها ، كالملون الذى يحسه البصر ، والرائحة التى يحسها الشم ، وبين حس تشترك فيه الحواس جميعا ، كالشكل والحركة وغيرها . الأول يندرج ضمن اطار الحس الظاهر ، والثانى يندرج فى اطار الحس الباطن . ولكن المعلم الثانى لا يذهب الى أبعد من ذلك . حيث لا نجد عنده ذكرا للمحسوس بالعرض ، أما المحسوس بالذات ، فيذكره ضمنا ولا يسميه بالاسم . وباختصار لا نجد عنده هذا التقسيم الذى نلاحظه عند أرسطو ، وهو تقسيم المحسوسات الى محسوسات بالذات وأخرى بالعرض ، كما أنه لا يعطى أمثلة على الحس المشترك كالتى أعطاها أرسطو ، ولكنه يتفق معه فى الاطار العام لتحليل الحواس ، والتمييز بين حواس خاصة (ظاهرة) ، وأخرى مشتركة (باطنة) .

والفارابى ، كما لاحظنا دائما ، يطبع نظرياته العضوية والنفسية بطابع سياسى ، كما يطبع نظرياته السياسية والاجتماعية بطابع عضوى ؛ ولذا نراه يستعمل هنا نفس المنهج ، فيجعل الحس المشترك رئيسا للحواس الخمس الظاهرة ، أما هذه فهى عيون ومنذرات أو أصحاب أخبار ، كل

(٣٤) أرسطو : النفس ، ج ٢ ، ف ٦ ، ٤١٨ و ، ص ٦٣ - ٦٤ ، وقارن أيضا ترجمة اسحق بن حنين لكتاب (النفس) ، لأرسطو ، المقالة الثانية ، ص ٤٥ .

واحد منهم موكل بجنس من الأخبار ، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة .
والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب
أخباره .^{٢٥} والرئيسة من هذه هي أيضا في القلب ، (٢٥) .

والحقيقة أن هذا التصور للحاسة المشتركة لا نجده عند أرسطو ،
بل ينطلق فيه الفارابي من رؤيته السياسية الشاملة للموجودات ، والتي
تقوم على أن هناك دوما شطرا يحكم ويأمر وآخر يطيع وينفذ . وهو أمر
لاحظناه في فلسفته الكونية ، ونلاحظه الآن في النفس وقواها .

والملاحظ أن أبا نصر يجعل مركز الحس المشترك في القلب متفقا في
ذلك مع أرسطو الذي يعلل هذا الأمر في أن شرط الاحساس الحرارة
والقلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم (٣٦) .

ونكاد نلمح عند الفارابي نفس التعليل الأرسطي . فالقلب عنده
أيضا ينبوع الحرارة الغريزية ، حيث تنبث منه إلى سائر الأعضاء ، لكنه
يجعل الدماغ ، قوة نفسية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود
محصل ، (٣٧) .

غير أن هذا الاتجاه لجعل القلب مركزا للحياة النفسية وقوى الحس
الباطن ، يشيع في كتاب (المدينة الفاضلة) على وجه الخصوص ، بينما
في (فصوص الحكم) يتجه الفارابي اتجاها آخر يبتعد فيه عن أرسطو ،
حيث يجعل الدماغ ، لا القلب ، مركزا للحواس الباطنة ، وهو ما يقره
من الدراسات النفسية الحديثة ، كما نلمح تأثيره الكبير على ابن سينا
في تحليله لقوى النفس الباطنة وموضعها في الجسم .

ومما يجدر ذكره أن الفارابي في عرضه لقوى النفس الباطنة في
(فصوص الحكم) لا يبتدئ بذكر الحس المشترك بل يبتدئ بالمصورة ،
مما دفع بعض الباحثين إلى القول بأنه يخلط الحس المشترك
بالمصورة (٣٨) . ولكننا لو صدقنا في النص أكثر ، لوجدنا هذا القول غير
صحيح . فالفارابي يبتدئ رأيه الوارد في (الفصوص) بالقول : « أن
رأى الشاعر الظاهرة شركا وجبائل لاصطياد ما يقنصه الحس من
الصور » (٣٩) ، وبعد هذه الجملة المختصرة ، يذكر القوة المصورة .

(٣٥) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ .

(٣٦) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(٣٨) انظر الياس فرح : الفارابي ، ص ٨٤ .

(٣٩) فصوص الحكم ، ص ١٢ .

والسؤال الذى يمكن أن يطرح هنا هو : ما الذى تكونه هذه الشراك
والحبال التى تصطاد ما يقتنصه الحس غير الحاسة المشتركة ذاتها ؟
لقد شبهها قبل قليل بأنها الملك والرئيس ، وبقيّة الحواس الظاهرة كالعيون
التي تجلب لها أخبار الملكة ، وما هو يشبهها الآن بالصياد الماهر الذى
يشرف على مجموعة من الشراك التى تجلب له الصور الحسية ، فيختار
منها ما يشاء . ولا يمكن أن يكون المقصود فى ذلك هو القوة المصورة ،
لأنه سيعطيها تعريفا خاصا سنعرضه بعد قليل .

ثم ان أبا نصر يتعرض للحاسة المشتركة فى مكان آخر ، وبوضوح
أكبر ، موضحا وظيفتها كواسطة بين الحس والعقل ، فيقول : « وقد يظن
ان العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات
بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر
المحسوسات ، فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى
تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة
التمييز » (٤٠) .

أى أنه لا يمكن الانتقال من المحسوس الى المعقول هكذا مباشرة ،
بل يجب أن يتم هذا الانتقال عبر مجموعة من الحواس الباطنة أولها الحس
المشترك . فالفارابى اذن يفرّد للحس المشترك مكانا معينا ، ويميزه عن
بقية الحواس الأخرى ، ولا يخلط بينه وبين القوة المصورة ، كما قيل ،
نعم . . . قد يكون عرضه فى (الفصوص) موهما بعض الشيء ، لأنه
لا ينص على الحس المشترك بالاسم ، بل ينص ابتداء على (الصورة)
غير أن القراءة المعمقة للنص توضح لنا ما يؤدي الى نفس المعنى ونفس
المراد ، وهو الحس المشترك . كما أن الفارابى يشير فى (المسائل الفلسفية)
صرّاحة الى أن الادراك الحسى يبدأ بالحس المشترك ، فيميز تمييزا قاطعا
بينه وبين (الصورة) ، وفى ذلك فصل الخطاب .

ويتفق ابن سينا مع المعلم الثانى فى رؤيته العامة للحس المشترك ،
بل وفى كثير من التفاصيل أحيانا . فعنده ، كما هو الحال عند الفارابى ،
ان القوة التى تسمى الحس المشترك « هى مركز الحواس ، ومنها تتشعب
الشعب ، والىها تؤدي الحواس ، وهى بالحقيقة (هى) التى تحس . لكن
امسك هذه هو للقوة التى تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى
متخيّلة » (٤١) .

(٤٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ .

(٤١) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ . و (هى) موجودة فى النص ،

ولا اعتقد أن لوجودها مبررا يذكر .

كما يرى ابن سينا أيضا أن التمييز بين الكيفيات الأولية للأشياء تكون أولا للحس المشترك ثم العقل ، وليس عن طريق العقل مباشرة ، لأن « الحس المشترك هو القوة التي تتأدى إليها المحسوسات كلها ، فانه لو لم تكن قوة واحدة تدرك اللون والملموس لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين : انه ليس هذا ذاك » . وهب أن هذا التمييز هو للعقل ، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يميز بينهما » (٤٢) .

والشيخ الرئيس يضع الحواس الباطنة ، متأثرا بالفارابي ، في الدماغ ، وليس في القلب كما ذهب أرسطو . فيعرف الحس المشترك بأنه : « قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية اليه » (٤٣) ، غير أنه يخلط بين الحس المشترك وبين التخيل حينما يدعو الحس المشترك بأنه (فنتاسيا) ، رغم أن (Phantasia) عند أرسطو هي التخيل (٤٤) .

والخلاصة أن الحس المشترك هو « القوة التي تدرك الصور الجزئية الواردة اليه من مختلف أنواع الاستقبال الخارجى كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فتلتقى لديه هذه الإدراكات المختلفة ، وبواسطتها يحكم على الأشياء الخارجية ، فيقول مثلا : هذا الأبيض حلو ، ويريد بذلك السكر ، أو هذا ليس بذلك » (٤٥) .

٢ - المصورة :

لاحظنا أن الحس المشترك هو القوة التي تستقبل مختلف الصور الحسية الواردة عبر الحواس الخارجية ، فتحكم عليها وتدرجها ، وتستطيع التمييز فيما بينها بناء على الخبرة السابقة . فنحن حينما نقول : ان هذا الأصفر حلو ونعنى بذلك العسل ، فانما أصدرنا هذا الحكم بناء على تجربة سابقة وحس مشترك ، شمل اللون الأبيض بالبصر ، والطعم الحلو بالتذوق .

ولكن كيف بقيت هذه الصور الحسية ، وأين اختزنت ؟ هذا هو عمل المصورة عند الفارابي . فهذه القوة الموجودة ، حسب رأيه ، في مقدمة

(٤٢) المصدر السابق ، ص ١٤٥ ، وقارن (مقاصد الفلاسفة) للفرزلى ، ص ٣٤٨ .
ونفس المعنى يرد عند الشيرازى ، انظر الأسفار الأربعة ، ج ٨ ، ص ٢٠٥ ، طهران ، مطب الحيدري ، ١٣٨٣ هـ .

(٤٣) ابن سينا : النفس م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ .

(٤٤) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٩ ، و ، ص ١٠٧ ، وانظر د : ماجد لخرى :

أرسطو طاليس ، ص ٦٦ الهامش .

(٤٥) انظر الشيرازى : نفس المصدر ، ص ٢٠٥ .

الدماغ • (تستثبت) صور المحسوسات بعد زوالها عن (مسامتة)
الحواس أو ملاقاتها ، فتزول عن الحس » (٤٦) •

أى أن الوظيفة الأساسية للمصورة هى حفظ أو استثبات – بتعبير
الفارابى – الصور التى يدركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات
نفسها • ولذلك عرفها الامام الغزالى بأنها « الحافظة لما ينطبع فى الحس
المشترك ، فان الحفظ غير الانتطباع والقبول » (٤٧) •

ولو قارنا بين الفارابى وابن سينا فى رؤيتهما للمصورة نجد
تشابها كبيرا ، ولكن مع بعض الفوارق • فالشيخ الرئيس يحدد وظيفة
المصورة أيضا انها « تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية
الخمس • ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات » (٤٨) •

غير أن الفيلسوفين يختلفان بعض الشيء حينما يطلق ابن سينا لفظ
(الخيال والمتخيلة) أيضا على القوة المصورة (٤٩) • وهذا لا نلاحظه
عند الفارابى فى عرضه المنسق والواضح – وان كان مختصرا – فى
(فصوص الحكم) ، ولكننا قد نجد فى موضع آخر من مؤلفاته ما يفهم منه
التسوية بين الخيال أو التخيل والمصورة ، حينما يقول : « ان الحس
يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك فيؤدي
الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز
فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل
عناية » (٥٠) •

وقد يرد على ذلك أنه لا يسوى بين المتخيلة والمصورة ، وانما يقفز
مباشرة من الحس المشترك الى المتخيلة دون ذكر المصورة • فهو يذكر
التخيل مباشرة بعد الحس المشترك ، ولكننا لا نستطيع أن نعتمد هذا
التحديد والترتيب عنده ، لأنه غير مكتمل ، ولأن الفلاسفة الذين تأثروا
بالمعلم الثانى فيما يخص القوى الباطنة ، تعريفا ، وتحديدات وترتيبا ،
قد ساروا ، فيما يبدو ، على نهجه الذى نهجه فى (فصوص الحكم) ،
وليس ما انتهجه فى أى كتاب آخر • ولذا فائنا نرجع بشكل أساسى الى
عرضه فى هذا الكتاب ، ولا نعتمد اشارته التى وردت فى (المسائل

-
- (٤٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وفى نشرة ديتريش ص ٧٤ يرد ما بين
الاقواس هكذا : (استثبتت) و (مسامتة) ، وما أثبتناه استنادا الى طبعة حيدر آباد
والقاهرة (الخانجى) ، وهو الأصوب كما نعتقد •
(٤٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ •
(٤٨) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ •
(٤٩) المصدر السابق ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ •
(٥٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ •

الفلسفية) ، والتي يسوى فيها بين المصورة والتخيل ، أو بالأحرى التي لا يذكر فيها المصورة أصلا ، بل يقفز مباشرة من الحس المشترك الى التخيل . ولكننا لا نهمل الأفكار الأخرى اذا كانت متطابقة مع رؤيته التي ضمنها كتاب (فصوص الحكم) ، أى اننا نعتبر رؤيته للحواس الباطنة فى هذا الكتاب معيارا لآرائه فى مؤلفاته الأخرى ، لأنها جاءت هنا واضحة . ومنسقة ، وشاملة .

وقد نجد صدق لفكر الفارابى فيما يخص القوة المصورة عند فيلسوف آخر هو (صدر الدين الشيرازى) ، الذى يرى أن المصورة - ويسمىها الخيال أيضا - هى « قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور ، ويجتمع فيها مثل جميع الحسوسات ، ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحواس وبنطاسيا ، وهى خزانتها وليست خزانة الحواس ، وان كانت مدركاتها محفوظة فيها » (٥١) .

وخلاصة القول ، ان المصورة عند الفارابى هى « خزانة تتجمع فيها الاحساسات التى نقلتها الحواس عن عالم المراتيات والأجسام ، حتى اذا زالت الحسوسات تبقى منها فى الذهن صور » (٥٢) .
فوظيفة المصورة اذن تجميعية لا ادراكية ، ومهمتها حفظ الصور وتثبيتها بعد زوال محسوساتها . ولذلك قال الشيخ الرئيس عن المصورة : « ليس لها حكم البتة ، بل حفظ » (٥٣) . أما الادراك والحكم فهو للحس المشترك بشكل جزئى ، ولقوى أخرى بشكل كلى ، كما سيوضح .

٣ - الوهم :

وهو القوة التى تدرك صور المحسوسات بعد زوالها ، أو انها تدرك الصور التى تجمعت فى القوة المصورة ، بمعنى ان لديها القدرة على أدراك الأشياء غير المحسوسة ، مثل ادراك الشاة لعداوة الذئب .

يقول الفارابى : القوة الوهمية « هى التى تدرك من المحسوس ما لا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا (اشبعت) صورة الذئب فى حاسة الشاة ، تشبعت عداوته ورداءته فيها ، اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك » (٥٤) .

(٥١) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٤ .

(٥٢) اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ ، أيضا الياس فرح :

الفارابى ، ص ٧٣ .

(٥٣) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ .

(٥٤) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وما بين القوسين اثبتناهما من نشرة

ديريشى ، ص ٧٤ .

ولم يشير أرسطو الى القوة الوهمية ، ويعد الفارابى اول من اثار اليها من الفلاسفة المسلمين ، وتأثر به من جاء من بعده . فابن سينا يقول عنها انها « تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة فى الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه ، وان هذا الولد هو المعطوف عليه . ويشبه أن تكون هى أيضا المتصرفة فى التخييلات تركيبا وتفصيلا » (٥٥) .

كما ان ابن سينا يضع الوهم بعد المتخيلة والمفكرة ، بينما يضعها الفارابى قبلهما (٥٦) .

والى نفس التعريف للوهمية يذهب الغزالى ، ويذكر أنها تمثل للحيوان ما يمثل العقل للإنسان (٥٧) .

ويلتزم الصدر الشيرازى بنفس المفاهيم السابقة دونما اضافة جديد (٥٨) ، مما يدل على الأثر الكبير الذى تركه الفارابى فى الفلسفة الاسلامية حتى عصور متأخرة .

٤ - الحافظة :

كما أن الصورة تختزن ما يدركه الحس المشترك ، فان الحافظة تختزن ما يدركه الوهم (٥٩) . فهى خزانة للصور الوهمية ، كما الصورة خزانة للأدراكات الحسية .

ويطلق ابن سينا على الحافظة اسم الذاكرة ، ووظيفتها عنده هى نفسها عند الفارابى . فهى « قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية » (٦٠) .

والحافظة ، عند الغزالى ، هى خزانة المعانى ، أو هى عبارة عما يحفظ هذه المعانى التى أدركتها الوهمية (٦١) .

وقد لاحظنا سابقا أن ادراك الصور هو للحس الظاهر والباطن ،

(٥٥) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص ٣٦ وانظر (فصوص الحكم) ، ص ١٢ .

(٥٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، ص ٣٦١ .

(٥٨) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٨ .

(٥٩) الفارابى : فصوص ، ص ١٢ ، وانظر اليازجى وكرم : المصدر السابق ،

ص ٥٤٦ .

(٦٠) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٧ .

(٦١) الغزالى : مقاصد ، ص ٣٥٦ .

بينما ادراك المعانى هو للحس الباطن فقط . وادراك الصورة لابد أن يدركه الحس الظاهر أولا ثم يدركه الحس الباطن ، بينما المعنى هو الشيء الذى تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا . لذا كانت الصورة أقرب الى المحسوسات ، بينما الحافظة أقرب الى المجردات .

٥ - المفكرة والمخيلة :

تسيطر هذه القوة على ما اختزنته القوتان ، الحافظة والمصورة ، من معانٍ وصور . فتقابل وتوازن بينها أو تجمع وتفرق .

ويعرف الفارابى المفكرة بأنها « التى تتسلط على الودائع فى خزانتي الصورة والحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض . وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل ، فان استعملها الوهم سميت متخيلة » (٦٢) .

ونستنتج من هذا التعريف عدة أمور هامة : الأمر الأول ، ان المفكرة تستمد مادتها من الصور والمعانى ، والثانى ان وظيفتها اما التركيب بين الصور أو تفريقها والفصل فيما بينها ، والثالث ، انها اذا استعملها الانسان ، أو عقله على وجه التحديد ، سميت مفكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة ، والرابع ان الفارابى يفصل فصلا واضحا بينها وبين الصورة أو غيرها من قوى الحس الباطن .

غير ان الفارابى يعرف المخيلة فى مكان آخر يفهم منه الدمج بينها وبين الصورة ، فيقول : « ثم يحدث فيه - أى الانسان - بعد ذلك اخرى . يحفظ بها ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هى القوة المتخيلة . فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة » (٦٣) .

وواضح أن حفظ ما ارتسم من صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، هو فى الحقيقة وظيفة الصورة ، بينما تركيب تلك الصور الحسية مع بعضها البعض ، وفصلها عن بعضها البعض ، هو وحده وظيفة المخيلة .

(٦٢) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ .

(٦٣) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، ونفس التعريف يرد فى (السياسة المدنية) ، ص ٣٣ ، وانظر أيضا د. محمد عثمان نجاتى : الادراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٩٥ ، ط ٣ ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٠ .

ورغم أن مصدرنا الأساسي لعرض قوى الحس الباطن عند الفارابي هو كتابه (فصوص الحكم) لأسباب قوية ذكرناها آنفا ، بينما يرد هذا النص في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ، فقد نجد حلا لهذا الاشكال من واقع النظرية الأرسطية في التخيل .

فقد لاحظ بعض الباحثين وهو يقارن بين وجهتي نظر كل من أرسطو وابن سينا في التخيل « أن أرسطو يعرف التخيل من وجهة نظر مختلفة ومن ناحية خاصة » فهو يهتم في تعريفه للتخيل بتوضيح العلاقة بين التخيل والاحساس ، أكثر من اهتمامه بتوضيح الطبيعة الخاصة بوظيفة التخيل ، وهي التفريق والجمع بين الصور والمعاني تمهيدا لعمليات التفكير والابتكار ، وهو ما يهتم ابن سينا بتوضيحه وتعريفه « (٦٤) » .

وما أخرى هذه المقارنة أن تنطبق أيضا على الفارابي ، لأن تعريف ابن سينا للتخيل هو نفس تعريف المعلم الثاني دونما اضافة شيء جديد ، حتى في التوسع والشرح الذي اشتهر به الشيخ الرئيس . حيث نجد الفارابي قد توسع أيضا في شرح المخيلة في أماكن أخرى من مؤلفاته ، وأوضح دورها ووظيفتها الهامة كما سنلاحظ .

أما رأى أرسطو في التخيل ، فيقوم أولا على التفريق بين التخيل والاحساس ، وإيضاح الاختلاف فيما بينهما ، لكن يخلص إلى أن التخيل ليس هو الاحساس ، وذلك للأسباب التالية (٦٥) :

(أ) أن الاحساس إما قوة وإما فعل ، مثال ذلك البصر والابصار . على العكس قد توجد الصورة في غيبتها كالصور التي تشاهدها أثناء النوم .

(ب) الاحساس حاضر دائما ، وليس التخيل كذلك .

(ج) من جهة أخرى ، إذا كان التخيل والاحساس شيئا واحدا بالفعل ، فيجب أن يكون التخيل موجودا في جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال في النمل والنحل .

ولكن بالرغم من هذه الفوارق بين التخيل والاحساس ، توجد علاقة بينهما ، حيث يعرف أرسطو التخيل بأنه « الحركة المتولدة عن الاحساس بالفعل » . ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية ، فقد اشتق التخيل (فنتاسيا) Phantasia اسمه من النور (فاوس) Phaos إذ بدون

(٦٤) د. محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٩٦ .

(٦٥) انظر أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٨ ، و ، ص ١٠٤ .

النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الاحساسات فان الحيوانات تفعل افعالا كثيرة بتأثيرها ، بعضها لا يوجد عندها عقل ، وهذه هي البهائم ، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال ، أو الأمراض ، أو النوم ، كالحال في الانسان ، (٦٦) .

ولذا فقد يكون الفارابى فى دمج بين المفكرة والمصورة الذى لاحظناه ، قد أراد تأكيد العلاقة بين الحس والتخيل كما فعل أرسطو .

والخيلة عند الفارابى لها دور ابداعى ، فهي قادرة على أن تجمع وتركب أجزاء أنواع مختلفة ، وتفرق أجزاء نوع واحد ، أى أن لها قدرة على التركيب والتحليل . كما أن من خواصها الأساسية (المحاكاة) أى القدرة على محاكاة الصور الحسية المخزونة فى الحافظة والمصورة ، فأحيانا تحاكي المعقولات ، وأحيانا تحاكي القوة الغاذية ، وأحيانا تحاكي القوة النزوعية ، وتحاكي أيضا ما يصادف البدن عليه من المزاج . فأنها متى صادفت مزاج البدن رطباً حاكمت الرطوبة بتركيب المسوسات التى تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها ، (٦٧) .

والفارابى يعطى الدور الأكبر للمخيلة فى الأحلام والرؤى . أما فى الأحلام ، فلأن هذه القوة ، إضافة الى الغاذية ، هي الوحيدة التى تبقى فاعلة أثناء النوم ، ولذلك كان تأثيرها واضحا فى بعض الأفعال التى يقوم بها النائم دون أن يشعر ، « فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل فى الحقيقة » (٦٨) .

وأما فى الرؤى ، فان الخيال اذا تسلط على جميع القوى الأخرى ، تحدث فيه قوة « تتصور فيها الصورة المتخيلة ، فتصير مشاهدة ، كما يعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار امر أو تمكن خوف ، فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصا ، وهذا التسلط ربما قوى على الباطن ، وقصر عنه يد الظاهر ، فلاح فيه شيء من الملكوت الأعلى ، فأخبر بالغيب ، كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر ، فيرى الأحلام » (٦٩) .

وسنرى هذا الأمر بتفصيل أكبر عند عرضنا لنظرية النبوة عند المعلم الثانى .

(٦٦) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٩ و ، ص ١٠٧ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس ، م ٣ ، ص ٧١ - ٧٢ .
 (٦٧) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ - ٨٩ .
 (٦٨) نفس المصدر ، ص ٦١ .
 (٦٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ - ١٥ .

(ج) الإدراك الحسى :

لا شك أن التقسيم الذى أوردناه لقوى الحس الظاهر والباطن ، هو تقسيم اعتبارى ، ولا يعنى بأى حال من الأحوال ، أن النفس مجزأة ، وأن كل جزء منعزل عن الجزء الآخر ، لأن الحياة النفسية فى حقيقتها وحدة لا تتجزأ . نعم . . . قد يكون هناك تمايز بين قوى النفس ، وتنوع فى الوظائف ، ولكن ليس هناك انفصال أو انفصام بين تلك القوى . وقد لاحظنا هذا الأمر عندما تحدث الفارابى عن وحدة النفس رغم اختلاف قواها ، وأشرنا الى أن النفس متعددة فى المظهر متحدة فى الجوهر (٧٠) .

وكما أن النفس فى حقيقتها واحدة ، فلا بد أن يكون الفعل الصادر عنها واحدا أيضا . وإذا طبقنا ذلك على المعرفة الحسية ، فنسجد الارتباط وثيقا بين نوعى الإدراك الحسى الداخلى والخارجى ، وبين وظائف كل حاسة من الحواس التى شرحناها كلا على حدة . وإذا كنا قد تكلمنا عن وظائف الحواس مجزأة عن بعضها البعض ، فلا بد أن نتكلم عن عملية الحس ذاتها مجتمعة ، لأن للإدراك الحسى آلية واحدة متماسكة ، لو اختلف أى جزء من أجزائها لاختلت عملية الإدراك كلها .

وقبل أن نبدأ فى عرضنا هذا لابد أن نشير الى أن علماء النفس الحديثين يميزون بين الاحساس والإدراك الحسى . فالاحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث من الكيفية الحسية ، مثل التنبيه الذى يحدث فى المعين عن الضوء ، أو التنبيه الذى يحدث فى الذوق عن الطعم . أما الإدراك الحسى فهو إدراك الشيء الذى تؤثر كيفيته فى الحس ، وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية ، (٧١) .

وإذا كان الاحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث عن الكيفية الحسية ، فإنه قد ينطبق على ما سعى بالحواس الظاهرة ، وهى الحواس الخمس المعروفة ، أما الإدراك الحسى فينطبق على الحواس الباطنة وأولها الحس المشترك ، لأن من طبيعة هذه الحواس أن لها ملكة الحكم والموازنة عن طريق الاستفادة من التجارب الماضية واستعادتها ، بالإضافة الى تأثرها بالكيفيات الحسية للشيء المراد إدراكه .

ولكننا ، حقيقة ، لا نستطيع الجزم بأن الفارابى أو غيره من الفلاسفة المسلمين كابن سينا ، بل وفلاسفة اليونان أيضا ، قد ميز بين الحس والإدراك الحسى (٧٢) . فالفارابى يطلق لفظ الإدراك أحيانا ، ويعنى به

(٧٠) انظر الفصل الثالث ، ص ١٤١ - ١٤٣ ، من هذا البحث .

(٧١) د. محمد عثمان نجاشى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٥٧ .

(٧٢) نفس المصدر ، ١٥٩ - ١٦٠ .

الحسّ عموماً. دونما تمييز بين حس ظاهر وحس باطن ، أو ادراك داخلي وادراك خارجي ، فيقول : « الادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر ، والادراك الباطن من الحيوان الوهم » (٧٣) ، ولكنه في مواضع أخرى يميز بين الإثنين فيقول : « الادراك انما هو للنفس ، وليس للحاسة الا الاحساس بالشيء » (٧٤) .

ولذا فنحن نميل الى أن الفارابي يجعل عملية الادراك الحسي شاملة للحس المباشر أيضاً دونما تمييز بين احساس وادراك حسي ، ولذا سوف نلخص المعالم الرئيسية للادراك الحسي بشقيه ، الداخلي والخارجي لا في اطار وظائف متجزئة بل في اطار مترابط يربط بين تلك القوى ووظائفها. بعضها ببعض .

١ - الادراك الخارجى :

وهو يتعلق بما تقوم به الحواس الظاهرة ، وهى البصر والسمع واللمس والشم والذوق ، من افعال . ويمكن تلخيص عناصره الرئيسية فيما يلى :

(١) يرى الفارابي ان الاحساس لن يتم « الا بآلة جسمانية ، فيها تشبيح صورة المحسوس شيئا مستصحباً للواحق غريبة » (٧٥) بمعنى ان عملية الحس لا تتم الا عن طريق ادوات وأعضاء لتلك الحواس ، كالعين بالنسبة للبصر ، والاذن بالنسبة للسمع ، وهكذا . ولكن هذا يخص الحس الظاهر ، والذي لا بد أن تتبعه مرحلة ترتسم - أو تشبيح - فيها صور المحسوسات فى الحس المشترك وبقيّة القوى الباطنة الأخرى .

على أن هذه الآلات الجسمانية لا تدرك « المعانى المجردة أصلاً ، بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشى الغريبة واللواحق المادية » (٧٦) ونحن نعلم أن الحس المباشر يدرك المحسوسات مصحوبة باللواحق المادية. من كم وكيف وأين ووضع ... الخ ، ولا يمكن أن يدركها مجردة عن المادة . « فالحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول ، والبعد وأموراً أخرى غريبة عن ذات اللون » (٧٧) .

(٧٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ .

(٧٤) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .

(٧٥) فصوص ، ص ١٥ .

(٧٦) انظر شرح (فصوص الحكم) للفارابي ، مخطوط ، ورقة (٦٨) .

(٧٧) الغزالي : مقاصد اللباسفة ، ص ٢٤٦ .

وحتى قوى الحس الباطن فان ادراكها للأشياء ليس مجردا بشكل تام ، وإنما هو مصحوب أيضا باللواحق المادية ، كما لاحظنا فى الحس المشترك والتخيل على سبيل المثال .

(ب) يؤيد المعنى السابق ما اشار اليه الفارابى ، وذكرناه آنفا ، من أن « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل يدرك خطأ ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس . فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل انسانا له زيادة احوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك . ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسانية لمشارك فيها الناس كلهم . والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ، فلا يدرك الصورة الا فى المادة والا مع علائق المادة » (٧٨) .

أى أن الحس لا يدرك المعانى المجردة ، وإنما يدركها ممزوجة بالمادة أو بلواحق المادة . مثلا يدرك الحس زيدا ، لا كحقيقة انسانية مجردة ، بل كإنسان له زيادة احوال من كم وكيف . الخ . فهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والا اشترك فيها الناس جميعا .

وقد ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا فى تحقيق هذا الموضوع نفس مذهب الفارابى ، واستعمل نفس الأمثلة ، وأشار الى أن « الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق - يقصد الكم والكيف والأين وغيرها - ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة » (٧٩) .

(ج) يصاحب الاحساس عادة شعور باللذة أو الألم . فاذا تكيف الحس بكيفية ملائمة شعر باللذة ، واذا تكيف بكيفية منافية ، أو منافرة ، شعر بالألم . وقد عالج الفارابى هذه القضية فقال : « كل ادراك فاما أن يكون للملائم أو لغير ملائم بل منافر ، واللذة ادراك الملائم والأذى ادراك المنافر » (٨٠) .

(د) ان الادراك الحسى عملية تقوم بها النفس من خلال قواها المختلفة ، ظاهرة وباطنة ، ولا تقتصر على الحس وحده . وهو يعطى على ذلك دليلا قويا فيقول : « الادراك إنما هو للنفس ، وليس للمحاسة الا الاحساس بالشئ » ، وليس للمحسوس الا الانفعال . والدليل على ذلك أن

(٧٨) فصوص ، ص ١٢ .

(٧٩) ابن سينا : النفس ، م ٨ ، ف ٢ ، ص ٥٩ .

(٨٠) فصوص ، ص ٧ ، وانظر الغزالي : مقاصد ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

الحاسة قد تتفعل عن المحسوس فتكون النفس لاهية ، فيكون الشيء غير محسوس ولا يدرك ، (٨١) •

وهكذا فإن الفارابى يميز بين ثلاثة مفاهيم تعبر عن ثلاثة مستويات فى المعرفة الحسية ، وهى : المحسوس ، والحاسة ، والنفس المدركة • ولا نعتقد أن الفارابى يخرج الحاسة هنا من دائرة قوى النفس والا ناقض نفسه ، لأن الحاسة هى إحدى قوى النفس المعتمدة عنده كما لاحظنا ، وبالتالي لا بد أن تكون مشتركة فى عملية الإدراك ، ولكنه قد يعنى أن الاحساس لوحده لا يفيد إدراكا ما لم تشترك فيه النفس بجميع قواها ، وقد يعنى بالنفس هنا ، النفس الناطقة وهى العقل ، وأن لم يقم على ذلك دليل •

وعلى أية حال فإن الدليل الذى يعطيه الفارابى فى هذا الخصوص دليل هام جدا ، لأن النفس فعلا إذا كانت مشغولة بشئ ، فقد لا تنتبه للمؤثرات الحسية ، كأن يكون الإنسان مشغولا بالكتابة فإنه لا ينتبه لصوت الموسيقى المنبعث جنبه ، رغم أن الأذن تتأثر ، والسمع يستلم الموجات الخاصة بذلك الصوت •

٢ - الإدراك الداخلى :

وهو مجموعة الوظائف التى تقوم بها قوى الحس الباطن ، وهى الحس المشترك ، والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والتمخيلة والفكرة ، التى يمكن تركيزها فى النقاط التالية :

(أ) الحس الباطن كالحس الظاهر لا يدرك المعانى المجردة بل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المادية الأخرى ، ولكنه يختلف عن الحس الظاهر فى أنه يحفظ تلك المعانى بعد زوال المحسوس • وهذا الحفظ له أهمية قصوى فى المعرفة الحسية ، لأنه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور حسية جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم • كأن يرى الإنسان الشئ الأبيض ويقول : هذا حلو ، ويعنى به السكر ، فإن ذلك تم بناء على تجربة ماضية ، ولعل هذا فى المخيلة أكثر وضوحا وأهمية •

(ب) أن الصور التى يدركها الحس المشترك تحفظ فى القوة المصورة بعد أن تزول المحسوسات (المراتبات والأجسام وغيرها) عن ملامسة الحواس بشكل مباشر • أما القوة التى تدرك هذه الصور التى تجمعت

(٨١) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ •

فى المصورة فهى الوهم . والوهم هو القوة التى تدرك من المحسوس مالا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبعت صورة الذئب فى حاسة الشاة ، تشبعت عداوته ورداءته فيها . والقوة التى تحفظ ما يدركه الوهم هى الحافظة ، أما القوة التى تشرف على ما تختزنه الحافظة والمصورة من الصور ، فتركبها وتحللها ، هى المفكرة ، وقد تكون المتخيلة .

(د) اذا كانت وظيفة المتخيلة هى الجمع والتفريق بين صور حسية مخزونة فى قوى الحس الأخرى ، فان جهداها الإبداعى والابتكارى يتركز فى هذه الناحية ، وهو ما نلاحظه عند ابن سينا أيضا ، والذي يرجع الابتكار عنده فى الأغلب الى نشاط التخيل فى عمليات التفريق والجمع بين الصور والمعانى المدركة بالحس .

(هـ) تنشط المتخيلة حينما تنشغل قوى النفس الأخرى ، حيث تنفرد المتخيلة بنفسها ، وتقوم بعملية التركيب والتحليل والمحاكاة . وفى هذا الصدد يقول الفارابى : « فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها ، الأول بأن لا تفعل أفعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوى المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات ، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتفعل فيها بأن تركيب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض . ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعل ثالث : وهو المحاكاة . فانها خاصة من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التى تبقى محفوظة فيها » (٨٢) .

(و) والمخيلة فى نظرية الفارابى متينة الصلة بالميل والعواطف ، وذات دخل فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، حيث تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها الى هدف معين ، وتغذى الرغبة والشوق بما يدفعهما الى السير فى الطريق حتى النهاية ، هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس . مثلاً : اذا صادفت (المخيلة) القوة النزوعية مستعدة استعدادا قريبا لكيفية ما أو هيئة ، مثل غضب أو شهوة أو لأفعال ما بالجملة ،

(٨٢) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ، وانظر الفارابى : جوامع الشعر ، مع (تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الشعر) لابن رشد ، ص ١٥٣ - ١٥٤ ، تحقيق وتعليق : د. محمد سليم سالم ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التى شأنها أن تكون عن تلك الملكة التى توجد فى القوة النزوعية معدة ، فى ذلك الوقت لقبولها » (٨٣) •

(ز) قد يكون العقل الفعال مصدرا للمصور التى يفيضها على المخيلة فى اليقظة أو فى النوم ، فتكون الرؤيا أو النبوة • وفى هذا يقول الفارابى : « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمانامات والرؤيات الصادقة ، وما يعطيها من المعقولات التى تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الالهية • وهذه كلها قد تكون فى النوم ، وقد تكون فى اليقظة • الا أن التى تكون فى اليقظة قليلة وفى الأقال من الناس ، فأما التى فى النوم فأكثرها الجزئيات ، وأما المعقولات فقليلة » (٨٤) •

على أننا سنفرد عنوانا خاصا لنظرية النبوة عند الفارابى ، ودور القوة المتخيلة فى هذه النظرية •

(د) دور الحس فى نظرية المعرفة :

تكلما فيما مضى عن الحس والحواس بشكل اقرب ما يكون الى علم النفس ، وهى مرحلة ضرورية لتحديد مفهوم المعرفة عند الفارابى ، لما بين علم النفس والمعرفة من روابط وثيقة عنده • ولكننا الآن سوف نشرح مكانة الحس فى نظرية المعرفة الفارابية من زاوية فلسفية بحتة قدر الامكان • فهنا لا يكون الحديث عن قوى النفس أو آليتها ودورها فى الادراك الحسى ، وإنما يتركز حديثنا على الادراك الحسى ذاته فى نظرية المعرفة ، وعلى الحواس كأحد المصادر الرئيسية للمعرفة ، وعلى العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، هل هى علاقة تطابق ومماثلة أم علاقة اختلاف ومفارقة ؟ وما هى العلاقة بين الحس والعقل ، وكيف يتم الانتقال من المحسوس الى المعقول ، أو من الجزئى الى الكلى ؟ وغير ذلك من الموضوعات التى تشكل صلب مباحث الفلاسفة منذ القدم وحتى اليوم •

ولكن ما هى طبيعة المعرفة ، وكيف تتم ؟ هل نكتفى بالحواس فتكون المعرفة نسبية ، والحقيقة مستحيلة ، كما هو الحال عند السفسطائيين ؟ أم هل تكون المعرفة تذكرات لتلك المعانى الكلية الموجودة فى عالم المثل ، كما هو الحال عند افلاطون ؟ أم هل تكون المعرفة بالانتقال

(٨٣) المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ ، وانظر د • ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٧٣ •

(٨٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٢ ، قارن ابن سينا : النفس ، م ٤ : ١ ، ص ١٥٨ •

مما هو حسي الى ما هو عقلي عن طريق تجريد المعاني الكلية من الجزئيات المحسوسة بواسطة التجربة ، كما هو الحال عند أرسطو ؟

تلك ثلاثة مناهج شكلت أهم مواقف الفلاسفة من مشكلة المعرفة قديما ، وبقيت بقوة حتى العصر الحديث ، وإن اتخذت شكلا واطارا جديدا عند هذا الفيلسوف أو ذاك . فما هو موقف الفارابي بينها ؟ للإجابة على كل ذلك سينصب حديثنا على الموضوعات التالية :

١ - مصدر المعرفة :

يميز الفارابي ابتداء بين ما هو حسي وما هو عقلي ، كما يميز بين طبيعة كل منهما ، فيقول : « ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس » (٨٥) .

بعد هذا التمييز القاطع بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية في هذا العالم ، يؤكد الفارابي بما لا يقبل الشك ، على أن الحواس هي المصدر الأول للمعرفة ، فيقول : « وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وإدراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٨٦) .

فهو هنا فيلسوف واقعي تجريبي ، يؤمن بأن مصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التي تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكلّيات عن طريق التجربة .

ويؤكد الفارابي هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « النفس تدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولا لها » (٨٧) .

ولكن على الرغم من هذا الموقف الحسي ، يؤمن الفارابي بوجود أفكار فطرية عند الانسان تحصل دونما حاجة الى الحواس كما سنرى .

٢ - العلاقة بين المدرك والمدرك :

هناك علاقة ما بين تصوراتنا للأشياء وبين ما هي عليه في الواقع . فهل تكون الصور التي ندركها مماثلة لتلك الأشياء ومطابقة لها

(٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٥ .

(٨٦) الفارابي : التلخيصات ، ص ٣ .

(٨٧) نفس المصدر ، ص ٣ .

بشكل تام ، أم انها مخالفة بعض الشيء ؟ هذا ما سنحاول ايضاحه الآن.
على ضوء اقوال الفارابى .

وللحقيقة فان للمعلم الثانى رأيين فى هذه القضية : الأول يقول
بعلاقة تطابق بين المدرك والمدرك ، والثانى يقول بعكس الرأى الأول .

ففى (فصوص الحكم) يقر الفارابى بوجود علالة تطابق ومماثلة.
بين المدرك والمدرك ، هى اشبه ما تكون بالعلالة بين الخاتم والشمع .
يتصل المدرك بالعالم الخارجى المحسوس ، فيتزود بالصور التى ينتزعها
العقل فتكون المعرفة .

يقول الفارابى : « الإدراك يناسب الانتقاش ، كما أن الشمع يكون
أجنبيا عن الخاتم ، حتى اذا طابقه وعانقه معانقة ضامة ، رحل عنه
بمعرفة ومشاكلة صورة . كذلك المدرك يكون أجنبيا عن (الصورة)
فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة ، كالجس يأخذ من المحسوس
صورة يستودعها الذكر . فيتمثل فى الذكر وان غاب عن
المحسوس » (٨٨) .

وهذا ضرب من الواقعية السانجة التى تطابق بين الذات العارفة
وموضوع المعرفة كما هو فى الواقع ، وهو أمر لا شك أن أبا نصر تأثر
فيه بالمعلم الأول ، الذى قال فى كتاب (النفس) : « يجب أن نفهم أن
الحاسة بوجه عام فى كل احساس هى القابل للصور المحسوسة عارية
عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب . فهو
يقبل طابع الذهب أو البرونز ، لا من حيث أنهما ذهب أو برونز . والأمر
كذلك فى الحاسة التى تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو
طعم أو صوت ، لا من حيث أن كلا من هذه الأشياء يقال عنها انها أشياء
جزئية ، بل من حيث انها صفة معينة ، ومن حيث صورتها » (٨٩) .

على أن أرسطو قد أوضح هنا أشياء بدت غامضة بعض الشيء فى
قول الفارابى الذى ذكرناه . منها أن الحاسة تقبل الصور مجردة عن
المادة ، كما يقبل الشمع (طابع) الخاتم دون الحديد أو الذهب ، ومنها
أن الحواس لا تتأثر بالمحسوسات من حيث جزئياتها وما فيها من لسن
أو صوت أو طعم ، بل من حيث كفياتها أو صفاتها ، ومن حيث
صورها الحسية . وقد يعذر الفارابى أنه أوضح هذه الأمور فى مواطن

(٨٨) الفارابى : فصوص ، ص ١٠ - ١١ . (الصورة) هكذا فى النص ولعلها
(التى) .

(٨٩) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ ، و ، ص ٨٧ .

أخرى سبق ذكرها ، فاعتبر أن لا حاجة الى هذا الايضاح ثانية في هذا الموضوع . غير أن مواضيع بهذه الدقة والخطورة تحتاج الى ايضاح وتعمق مستمر ، ولا تكفى الإشارة هنا أو هناك .

ذلك هو الرأى الأول للفارابى فى العلاقة بين المدرك والمدرک ، والتي يراها علاقة تطابق ومماثلة ، أما الرأى الثانى فيخفف فيه الفارابى من تلك النزعة الواقعية المتطرفة التي تطابق بين الأشياء كما هي فى العالم الخارجى وبين صورها فى العقل الانسانى ، فيذهب الى أن تصوراتنا عن الأشياء ليست بالضرورة هي الأشياء نفسها .

يقول المعلم الثانى : « التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئاً من الأمور التي هي (خارجة) النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ، ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الإنسان فى نفسه ، إذ العقل اللفظ الأشياء ، فما يتصوره فيه هو إذن اللفظ الصور » (٩٠) .

ويؤكد الفارابى هذا الرأى فى مكان آخر ، حيث يميز بين الأشياء المحسوسة والأشياء المعلومة ، ويوضح عدم تطابق الحقائق العقلية مع موضوعاتها الخارجية ، لأن العقل قد يدرك أشياء ليس لها وجود عينى مشخص فى الخارج كالخط الذى يتوهم طرفاً للجسم .

يقول أبو نصر : « الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة ، والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات ، ومن المعلوم أن المثال غير الممثل ، فإن الخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفاً للجسم غير موجود مفرداً من خارج ، ولكن ذلك شيء يعقله العقل » (٩١) .

ولعل السياق الفكرى لفيلسوفنا يؤكد ميله الى الرأى الثانى الذى لا يطابق بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وهذا ما سوف يتضح حينما نتكلم عن مراحل الادراك .

لذلك فإن الإقتصار على الرأى الأول لتفسير العلاقة بين الذات

(٩٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ . و (خارجة) فى النص .

(٩١) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

ويذهب أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٣٠ هـ) الى رأى مغاير لرأى الفارابى فى الأشياء المحسوسة والمعلومة ، فهو يرى : « أن الإحساس بالشيء علم به ! فالإحساس علم بالبصريات ، والسماع علم بالسموعات ، وهكذا البواقي . ورده الكثيرون بأن نجد فرقا بين العلم التام بهذا اللون وبين إضائه ، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه . . . الخ » انظر (شرح المقاصد) لسعد الدين التفتازانى ، ج ١ ، ص ١٦٩ ، دار الطباعة الباهرة ، اسطنبول ، ١٢٧٧ هـ .

والموضوع ، كما فعل بعض الباحثين حينما قال : « ان جوهر الادراك الحسى قائم بمماثلة بين المدرك والمدرك المحسوس . فكما أن الشمع يبقى غريبا عن الخاتم ، الى أن ينغمس هذا فيه فينتزع صورته ، ويصير مشابها له ، هكذا الحواس تبقى غريبة عن المحسوسات الى أن تنطبع فيها صورها ، فتشابهها وتمثلها ، ويحصل الادراك » (٩٢)
اقول : ان هذا يمثل جزءا من الحقيقة ، ويقتصر على رأى للفارابى ويترك الآراء الأخرى .

٣ - مراحل الادراك :

يرتب الفارابى مراحل الادراك تبعا لحصول صورها فى الأشياء .
وبالتالى فهى تتكون من ثلاث مراحل (٩٣) :

١ - حصول الصورة فى الحس .

٢ - حصول الصورة فى العقل .

٣ - حصول الصورة فى الجسم (الانفعال) .

ففيما يخص المرحلة الأولى ، وهى حصول الصورة فى الحس ، « فهو أن لا تحصل صورة الشيء فى الحس الا بانفعال من الحس بها ، لكن بتصورها بالحواس التى هى عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الأحوال » (٩٤) .

أى أن هذه المرحلة تتلخص فى أنفعال الحس بالمؤثرات الحسية ، فتحصل صورة الشيء ، لكن دونما تجريد عن المادة وكيفياتها ومشخصاتها من كم وكيف وأين ووضع ، بل ملابسة كاملة لكل تلك الشخصيات .

أما المرحلة الثانية فتقوم على أساس انتزاع الماهيات المجردة من المحسوسات ، وهذا هو شأن العقل الذى يدرك الماهيات الثابتة لا الهويات المتغيرة ، حيث يقول الفارابى : « وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشيء مفردة غير ملابسة للمادة لا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ، ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له » (٩٥) .

(٩٢) انظر الياس فرح : الفارابى ، ص ٧٣ .

(٩٣) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ . من كتاب (المجموع) للمعلم الثانى ،

ط ١ ، مطب السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

(٩٤) نفسه ، ص ١٠٥ .

(٩٥) الفارابى : المسائل ، ص ١٠٦ .

ويؤكد هذا النص أيضا موقف الفارابى السابق من عدم التطابق بين المدرك والمدرك ، لأن الصورة لا تحصل فى العقل ، كما هى عليه فى العالم الخارجى ، بل بحالة أخرى مغايرة .

بعد ذلك ينتقل الفارابى الى المرحلة الثالثة وهى حصول الصورة فى الجسم ، فيرى أن حصول الصورة فى الجسم يكون بالانفعال ، وهو أن تحصل صورة الشيء فى شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها ، مثل الحديد الذى يدنى منه النار ، (فتحصل) فيه صورة النار وهى الحرارة ، وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهى محمولة فيه . ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذى كان يصدر ، (٩٦) .

والجسم المنفعل هو المتأثر عن غيره ، أو المتغير والمتحرك ، لأنه لا فرق بين قولنا (ينفعل) وبين قولنا (يتغير) و (يتحرك) (٩٧) . والانفعال أما أن يكون مصير الجواهر من شيء الى شيء ، وتغيره من أمر الى أمر ، مادام هناك اتصال فى هذا التغير ، وقد يكون ذلك من كيفية الى كيفية مثل مصير الجسم من السواد الى البياض وهو التبييض ، ومصيره من البرودة الى الحرارة ، وهو التسخن ، (٩٨) .

وعلى هذا الأساس فإن حصول الصورة فى الجسم يكون بالتأثير المباشر ، حينما (ينفعل) الجسم بالمؤثر الخارجى ويقبل الصورة باستعداد تام لها ، ويصدر عنه حينئذ ما كان يصدر عن صاحب الصورة ، أو شبيه بذلك الذى كان يصدر . وهو يضرب مثلا لذلك بالحديد الذى يقرب من النار فتحصل فيه صورة النار وهى الحرارة .

فمرحلة حصول الصورة فى الجسم هى عملية انفعالية بحتة ليس للجسم فيها حيلة من تقبل الصور الحسية وحملها . وهى فى النطاق الحيوانى والانسانى لاحقة لحصول الصورة فى الحس والعقل ، لأن ما يحصل فى الجسم انعكاس لهما .

وينبه الفارابى أخيرا الى أن الصور لا تحصل فى العقل بمجرد تأثير الحس بالمحسوسات ، بل هنالك عدة وسائط هى قوى النفس من

(٩٦) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ، وما بين القوسين فى نسختنا (يحصل) ، والذى أثبتناه أصوب .

(٩٧) انظر الفارابى : كتاب قاطيغوريوس أو المقولات ، ص ١٦١ ، أيضا العلامة الحلي : كشف المراد فى شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسي ، ص ٩٠٤ . ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٩ .

(٩٨) الفارابى : كتاب قاطيغوريوس .

جواس خارجية أو داخلية سبق ذكرها ، حيث تمر فيها صور الأشياء أو تختزن ثم يحصلها العقل .

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . أن بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل ، والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتقييما ، ويؤديها به منقحة إلى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٩٩) .

ثانيا - المعرفة العقلية (نظرية العقل) :

لا تقتصر المعرفة على الحواس وحدها والا كانت معرفة قاصرة ، ولذا كان لابد للفارابي أن ينتقل ، ضمن جملته المساعدة ، إلى مرحلة أعلى ، وهي المعرفة العقلية . وقد لاحظنا أن مصدر المعرفة الحسية هو المحسوسات على اختلافها ، حيث تنطبع صور تلك المحسوسات في الحواس فتحصل المعرفة ، فإذا لم يكن طعام فلا ندرك الطعم ، وإذا لم تكن شمس فلا ندرك الألوان ، وإذا لم تكن موجات في الهواء فلا ندرك الأصوات ، وهكذا .

فما هو مصدر المعرفة العقلية إذن ؟ أم الحس حيث تنتزع الماهيات المعقولة من مشخصاتها في عالم الحس ؟ أم هي المبادئ الفطرية الموجودة في النفس والتي يدركها الإنسان دونما حاجة إلى الحواس ؟ أم هي الصور التي يستمدّها العقل الانساني المستفاد من العقل البهال بضرب من الفيض والاشراق ؟

هذه التساؤلات الهامة ، وأخرى غيرها تدور حول العلاقة بين العقل والمعقول ، وبين الحس والعقل ، وغير ذلك من الموضوعات يناقشها الفارابي في نظرية العقل التي كان لها تأثير كبير في الفلسفة الإسلامية ، وفلسفة العصر الوسيط .

(١) تحديد معاني العقل :

بالرغم من أن أبا اسحق الكندي قد سبق الفارابي إلى كتابة رسالة في العقل ، فإن هذه الرسالة قد اقتضرت على مفهوم واحد من ستة مفاهيم أو معانٍ للعقل أوردها الفارابي في رسالته ، وناقشها

(٩٩) الفارابي : المسائل ، ص ٢٠٩ .

مناقشة نقدية مستفيضة ، خاصة حينما تعرض لمعاني العقل عند الجمهور وعند المتكلمين ، وهو ما نفتقده في رسالة الكندي (١٠٠) :

وعلى هذا الأساس قام الفارابي بعملية تحليل لمعاني العقل ، المختلفة عند عامة الناس وعند المتكلمين والفلاسفة ، وخاصة أرسطو وبعض الشراح دون أن يشير اليهم ، فوجد أن « اسم العقل يقال على أشياء كثيرة ، الأول : الشيء الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل ، والثاني : العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون : هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل ، والثالث : العقل الذي يذكره (أرسطو) في كتاب (البرهان) ، والرابع : العقل الذي يذكره في (المقالة السادسة) من كتاب (الأخلاق) ، والخامس : العقل الذي يذكره في كتاب (النفس) ، والسادس : العقل الذي يذكره في كتاب (ما بعد الطبيعة) » (١٠١) .

وسوف نستعرض الآن هذه المعاني كلا على حدة ، مع مقارنتها واستقصاء أصولها ، ما أمكن ، عند أرسطو والشراح ، وبالأخص الاسكندر الاقروديسي . وسنجد في عرض الفارابي لهذه المعاني تلخيصا وافيا لنظرية العقل عنده .

١ - العقل عند الجمهور :

يحدد الفارابي معنى العقل عند الجمهور - ويعني بهم عامة الناس - تحديدا دقيقا ، ينم عن خبرة ودراية ، وسبر لأغوار الناس ، وما استقرروا عليه من آراء ومفاهيم . فهو يرى أن معنى العقل عند هؤلاء مرتبط بالقيم الدينية والفضائل ، ولذلك لم يسموا الشرير عاقلا .

فالناس يرون « أن العاقل محتاج الى دين ، والدين عندهم هو الذي يظنون أنه الفضيلة . وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر ، بل يسمونه ماكرا أو داهيا واشباه هذه الأسماء » (١٠٢) .

(١٠٠) انظر الكندي : رسالة في العقل ، ص ١ . تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي .
 ضمن (رسائل فلسفية) ، ط ٢ ، دار الأندلس بيروت ، ١٩٨٠ .
 (١٠١) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٣٩ ، ضمن (النمرة المرغوبة) ،
 نشرة ديتريشي ، لين ، ١٨٩٢ .
 (١٠٢) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٣٩ .

وهكذا فإن مفهوم العقل عند الجمهور مرتبط بتصور أخلاقي وقيمي ، يكون فيه العقل فارقاً بين الخير والشر ، والحسن والقيم ، ولذا عز عليهم أن يكون الشرير عاقلاً !

ولو قارنا بين الفارابي وابن سينا في هذه النقطة ، لوجدنا الأخير يحدد ثلاثة معان لمفهوم العقل عند الجمهور ، فيقول : « العقل اسم مشترك لمعان عدة » فيقال : عقل لمصلحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة ويقال : عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض ، ويقال : عقل لمعنى آخر ، وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره . فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل » (١٠٣) .

والحقيقة أن الحده الأول للعقل عند الجمهور والذي ذكره ابن سينا هو فقط ما يتفق مع المعنى الذي أورده الفارابي ، أما الأنواع الباقية فتدخل في مجال آخر سنلاحظه ، وهو مجال العقل العملي ، أي أن ابن سينا وسع معنى العقل عند الجمهور ليشمل ثلاثة معان أو حدود ، ينتمى قصره الفارابي على معنى واحد ، وهو المعنى المرتبط بالمعيار الخلقى . أما المعاني الأخر فسيناقشها في مكان آخر . ويجب أن نشير إلى أن الفارابي كان أكثر وضوحاً من ابن سينا في استقصاء وربط تصور الجمهور للعقل بالأبعاد الخلقية .

٢ - العقل عند المتكلمين :

ويقوم أساساً على دلالة المشهور أو فكرة الاجماع التي عرفت بها المتكلمون الذين يرون أن « العقل مناط التكليف اجماعاً » (١٠٤) .

أما الفارابي فيحدد تصور العقل عند المتكلمين فيقول : « أما العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجب العقل ، أو ينفيه العقل ، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فأنما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع ، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل » وأنت تتبين ذلك متى استقرت شيئاً

(١٠٣) ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ ، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) ، القاهرة ، ١٩٠٨

(١٠٤) الأيجي : المواقف في علم الكلام ، ص ١٤٦ ، عالم الكتب ، بيروت . أيضاً

د جفر آل ياسين ، فيلسوفان رائدان ، ص ١١٩ .

حما يتخاطبون به أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة ، (١٠٥) .

والفارابي يتهم المتكلمين بالتناقض ، لأنهم يقولون بشيء ويعملون بشيء آخر . ذلك أن المتكلمين يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره (أرسطوطاليس) في كتاب (البرهان) ، ونحو هذا يؤمنون ، ولكنك إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأولى تجدها كلها مأخوذة من بادية الرأي المشترك ، فلذلك صاروا يؤمنون شيئاً ويستعملون غيره ، (١٠٦) .

وتلك حقيقة ، فأننا لو استعرضنا كتب المتكلمين لوجدناهم يعرفون العقل تعريفاً قريباً مما ذكره أرسطو في كتاب (البرهان) ، وهو القوة التي تحصل للانسان بالفطرة والطبع . فيذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) : « أن العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات » ، والثالث لم يزل في عقله وإن لم يكن عاقلاً ، (١٠٧) .

ولكننا من جهة أخرى نجد أن منهجهم الحقيقي في تحديد معنى العقل غير ما يذكره الفخر الرازي وبقية المتكلمين ، لأنهم يعنون به دلالة المشهور أو فكرة الاجماع ، أو بادية الرأي المشترك عند الجميع ، ومن هنا كان منشا التناقض عندهم كما ذكر الفارابي .

٣ - العقل الفطري :

وهو العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب (البرهان) ، ويعنى به « قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة جزء ما من النفس ، يحصل لها بالمعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً . واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم » (١٠٨) .

(١٠٥) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٤٠ ، ويؤكد الفارابي ذلك في مكان آخر فيقول : « أما ما يعنيه الجدليون في قولهم : ان هذا يوجب العقل أو ينفيه العقل ، فانهم يعنون به المشهور في بادية الرأي عند الجميع ، ... الخ » . انظر (فصول المبادئ) للفارابي ، ص ١٥٨ .

(١٠٦) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١٠٧) انظر الايجي : المواقف ، ص ١٤٦ ، أيضاً سعد الدين التفتازاني : شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وانظر (شرح التجريد) للحل ، ص ٢٥١ هـ .

٤ - العقل الناشئ عن التجربة :

وهو العقل الذى يتأتى من كثرة التجارب ، وطول السنين ، وتقدم العمر بالانسان ، بحيث تصبح لديه القدرة على استنباط الآراء الصحيحة وقبولها منه دونما حاجة للبرهنة عليها .

يقول الفارابى عن هذا العقل انه « جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول تجربة شيء شيء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول الزمان ، اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الارادية التى شأنها أن تؤثر أو تجنب ... وهذا العقل يتزايد مع الانسان طول عمره ، فيتمكن فيه تلك القضايا ، وينضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم من قبل . ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه - أرسطو - عقلا ، تفاضلا متفاوتا . ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الأمور صار ذا رأى فى ذلك الجنس ، ومعنى ذى الرأى هو الذى أشار بشيء قبل رايه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع ، وتكون مشورته مقبولة وان لم يقم على شيء منها برهان . ولذلك قلما يصير الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه من تلك القضايا » (١٠٩) .

وتد أشار ابن سينا الى هذا العقل القائم على التجربة فى النص الذى ذكرناه قبل قليل ، وقال انه يطلق « على ما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية . فيكون حده انه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض » ، واعتبره أحد المعانى التى يطلق عليها الجمهور اسم العقل (١١٠) .

٥ - العقل النظرى :

أو العقل (العلمى) ، كما دعاه الفارابى فى (عيون المسائل) (١١١) وهو الذى يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهر عقلية

-
- (١٠٨) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٢٠ - ٤١ ، وقارن : منطق أرسطو ، التحليلات الثانية ، المقالة الثانية ، ف ١٩ ، ب ٩٩ ، ص ٢٥ - ٣٥ ، ١٠٠ ، ٥١ ، ص ٤٦٣ - ٤٦٤ .
تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى ، مط دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ .
(١٠٩) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤١ - ٤٢ .
(١١٠) انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ .
(١١١) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ .

بالفعل . وهو ينقسم الى : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد (١١٢) ، غير أن الفارابي لا يتقيد بهذه التسميات ، فهو قد يسمى الذي بالقوة العقل الهولاني ، ويسمى الذي بالفعل العقل بالملكة (١١٣) .

والفارابي ينسب الى أرسطو تقسيما رباعيا للعقل : بالقوة ، وبالفعل ، ومستفاد ، وعقل فعال . ويزعم أن هذا التقسيم قد ذكره أرسطو في كتاب (النفس) (١١٤) ! ولكن هذا التقسيم ، حقيقة ، غير موجود في كتاب (النفس) ، سواء في ترجمته الحديثة ، أو ترجمته العربية القديمة ، وأن أرسطو لم يشر الا الى عقليين هما : العقل المنفعل ، والعقل الفعال (١١٥) .

وقد يرجع هذا التقسيم الى الاسكندر الافروديسي ، وهو من أبرز شراح أرسطو ، ووصفه ابن سينا بأنه (فاضل المتأخرين) (١١٦) كما عرف له العرب رسالة هامة في (العقل والمعقول) ، ولكن تقسيم الاسكندر للعقل ثلاثي : العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال (١١٧) . وهناك من يرى أن تقسيمه رباعي ، بإضافة العقل المستفاد ، غير أنه من الثابت أن العقل المستفاد عند الاسكندر ليس عقلا مميزا ، وإنما هو مجرد حالة اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال (١١٨) ، ولذا فإن تقسيمه يبقى ثلاثيا ، وبالتالي فإن من المرجح أن يكون الفارابي قد نهج نهج الكندي في تقسيمه الرباعي للعقل . فالعقل عند الكندي أربعة أنواع : الأول : العقل الذي بالفعل أبدا ، والثاني : العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ، والثالث : العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل ، والرابع : العقل الذي نسميه البياني ، (١١٩) .

(١١٢) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١١٣) انظر عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(١١٤) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١١٥) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ط ، ص ١٨٠ ، أيضا (ك ٣ ف ٥ ، ٢٣٠ و . ص ١١٣) ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس (المقالة الثالثة ، ف ٤ ، ٤٢٩ أ ، ص ٧٢) أيضا (ف ٥ ، ٤٣٠ أ) .

(١١٦) انظر فريد خير : أرسطو عند العرب . دائرة معارف فؤاد أفرام البستاني ، ج ٩ ، ص ٢٨٣ .

(١١٧) انظر مقدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب (النفس) ترجمة : اسحق

ابن حنين ، ص ٧ .

(١١٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ .

(١١٩) الكندي : رسالة في العقل ، ص ١ - ٢ ، و (البياني) هو ما يقترحه

د . عبد الرحمن بدوي . بينما يقترح د . عبد الهادي أبو ريده تسميته (بالثاني) .

انظر له (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ٣٦٥) .

ونسوف نعرض الآن أقسام العقل النظرى كما حددها الفارابى وشرحها فى رسالته الهامة (مقالة فى معانى العقل) وغيرها من مؤلفاته .

(١) العقل بالقوة (أو العقل الهيولانى) :

ويعرفه الفارابى بأنه « نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها » (١٢٠) .

وهذا العقل اذن هو مجرد استعداد أو قابلية لأن ينتزع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وذلك باحتكاكه بالحواس التى تزوده بالمعرفة والصور عن طريق العالم الخارجى . فقابليته تشبه قابلية الهيولى للتشكل بأى صورة ، ولعل هذا ما دعا الفارابى الى تسميته بالعقل الهيولانى ، « فهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع ، وانما سميت هيولانية تشبيها اياها باستعداد الهيولى الاولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة » (١٢١) .

وهذا العقل يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترسم عليها صور المعقولات ، أو أنه ، كما شبهه الفارابى ، كالشمعة الطرية والمهياة لأن تنطبع فيها الاشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا . وهنا يختلف العقل الهيولانى عن المادة الجسمية ، فان هذه لا تقبل من الصور الا جزئياتها أو سطوحها دون أعماقها ، كما يقول الفارابى ، بينما العقل بالقوة يصير هو الصور ذاتها ، كما لو توهمنا شكلا لشمعة ما ، وان هذا الشكل يحتويها كلها طولا وعرضا وعمقا .

يقول المعلم الثانى : « وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما ، فاننقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هى بأسرها تلك الصورة ، بأن شاعت فيها الصور ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ، وتفاقر سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتا متميزة عن

(١٢٠) الفارابى : معانى العقل : ص ٤٢ .

(١٢١) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٩ .

• صور العقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، والصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شجرة ما مكعبة أو مدورة ، فتغوص فيها تلك الخلقة وتشيع ، وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها • فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها. من غير أن يكون لها انحياز • بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة » (١٢٢) •

ويرى بعض الباحثين : « ان صور الجزئيات اذا استقرت في العقل الهولاني غدت جزءا لا يتجزأ منه ، وأصبحت فيه صورا مفارقة للمادة المحسوسة • ولذلك اعتبره أبو نصر منفصلا عن المادة الجسمية ، ولكنه لم يعلل كيفية اتصاله بالحواس ، وأخذ عنها مدركاتها المحسوسة مباشرة ، فجاء كلامه عليه ، من هذه الناحية ، كلام الحائر المتردد ، اذ كيف يتاح لهذا العقل أن يستخلص صور الجزئيات ، دون أن يكون متصلا بها بوجه من الوجوه » (١٢٣) •

ولا نعتقد أن هذا النقد يستند الى أساس ، ذلك أن العقل الهولاني ، فيما يبدو من كلام الفارابي ، ليس مفارقا تماما للمادة الجسمية ، وانما يحمل (امكانا) أو (استعدادا) للمفارقة لا أكثر • اما كيفية اتصاله بالحواس وهو مفارق لها ، وكيفية استخلاصه لصور الجزئيات دون أن يكون متصلا بها ، فإن الفارابي قد أوضح في مكان آخر ، سبق وشرنا اليه ، أن الصلة ليست منعدمة بين العقل الهولاني وبين الحواس ، ولكنها ليست صلة مباشرة وانما تتم بشكل غير مباشر ، وعبر وسائط عديدة من الحواس الظاهرة والباطنة ، تبدأ بالحس المباشر الخارجي ، ثم الحس المشترك ، فالتخيل ، فقوة التمييز ، وحتى العقل •

يقول أبو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك • أن بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (١٢٤) •

(١٢٢) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ •

(١٢٣) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ •

(١٢٤) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ •

فالمصلة موجودة اذن بين العقل الهولاني وبين الحواس ، ولكنها صلة غير مباشرة . ولذا فلا مجال لاتهام الفارابي بالحيرة والتردد .

(ب) العقل بالفعل أو (العقل بالملكة) (١٢٥) :

وهو يأتي في مرتبة أعلى من العقل بالقوة . وقد لاحظنا أن العقل بالقوة (مستعد) لأن ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها ، فإذا تم له هذا الانتزاع وتحقق ، انطبعت فيه صور المحسوسات وغدت جزءا لا يتجزأ منه ، وصار عقلا (بالفعل) .

يقول أبو نصر : « فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن ينتزع موادها معقولات بالقوة » (١٢٦) .

وحيثما تصبح تلك المدركات بالفعل بعد أن كانت بالقوة يعقلها العقل بالملكة (أو بالفعل) عن طريق ادراك ذاته ومعرفتها .

ويلخص فيلسوفنا مراحل انتقال العقل من القوة الى الفعل ، فيرى أن الذات المعتولة تدرك أولا وقد ارتبطت فيها المادة بالمجردات ولكن يوجد فيها (اماكن) التجريد والانتزاع ، فهي اذن في مرحلة العقل بالقوة ، ثم تدرك ثانيا وقد أصبح لها وجود آخر تفارق فيه الصور لموادها ، فتكون حينئذ عقلا بالفعل ، ثم تدرك ثالثا وقد أصبحت صورا عقلية محضة ، فتكون عقلا مستفادا .

يقول أبو نصر : « فإنها - أي الذات المعقولة - عقلت أولا على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها ، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا في موادها ، وعلى أنها معقولات بالفعل . فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل الذي كنا نقوله أولا أنه بالفعل هو الآن العقل المستفاد » (١٢٧) .

(١٢٥) يسوى الفارابي بين العقل بالفعل والعقل بالملكة ، بينما يفصل ابن سينا بين الاثنين ، معتبرا العقل بالملكة استكمال القوة التي في النفس حتى تصير قريبة من الفعل ، انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨٠ ، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) .

(١٢٦) الفارابي : معاني العقل ، ص ٢٣ .

(١٢٧) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٥ .

اذن فالعقل بالفعل أو بالملكة يمتاز بأنه متشعب الإدراك ، فإذا اتجه بإدراكه نحو المحسوسات سمي عقلا ممكنا أو بالقوة ، وإذا اتجه نحو معرفة ذاته ، ليعرف ذاته ويفكر فيها ، سمي عقلا بالفعل ، وله بعد اكتماله أن يتجه نحو معرفة المعقولات المجردة ، فإذا استطاع بلوغها أصبح عقلا مستقادا (١٢٨) .

ولكن كيف يتسنى للعقل أن ينتقل من القوة إلى الفعل ؟ حقيقة أن هذا أمر محير عند الفارابي ! فلو كان فيلسوفنا متسقا مع منطلقاته الفلسفية ، ومع الاتجاه الأرسطي الواضح في نظريته العقلية ، لموجد أن الحل يكمن في العقل نفسه ، حيث يوجد فيه ما يشبه العلة أو المبدأ الفاعل الذي ينقل الشيء من القوة إلى الفعل ، غير أن الفارابي بحث عن تلك العلة خارج العقل وخارج الإنسان . وهذه العلة عبارة عن ذات مفارقة للمادة سميت بالعقل الفعال ، الذي به « تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة » . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال « (١٢٩) » .

(ج) العقل المستفاد :

إن العقل بالقوة أو العقل الهولاني هو عقل مادي تأبل لانطباع صور المحسوسات فيه بعد تجريدها كي تصبح معقولة ، ولذا سماه الفارابي عقلا (منفعلا) ، وهي نفس تسمية أرسطو (١٣٠) . فإذا ارتسمت فيه تلك الصور وأصبحت جزءا منه أضحي عقلا بالفعل . هذا بالنسبة للصور المختزنة والتي غدت فيه ومنه ، أما بالنسبة للصور التي لم يدركها بعد ، فيظل عقلا بالقوة (١٣١) .

وهكذا فإن العقل بالملكة لم يدرك جميع الصور العقلية المجردة ، فضلا عن أنه يدرك هذه الصور بانتزاعها من موادها أو من محسوساتها .

أما العقل المستفاد فإنه لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وإنما يدرك المعقولات مجردة بطبيعتها بشكل مباشر ،

(١٢٨) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .

(١٢٩) المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(١٣٠) انظر المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ، وقارن أرسطو : النفس ، ج ٣ ف ٤ ،

٤٢٩ ط ، ص ١٠٨ .

(١٣١) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .

وذلك بضرب من الحدس والاشراق ، فالعقل بالفعل متى عقل المعقولا .
التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل الذي كنه .
نقواه أولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد ، (١٣٢) .

والعقل الانساني مراتب ، اعلاما درجة العقل المستفاد ، فهو
كالصورة بالنسبة للعقل بالفعل ، وهذا كالمادة بالنسبة للعقل المستفاد .
والعقل بالفعل كالصورة للعقل الهولاني ، وهذا كالمادة بالنسبة له .

فعلى الصعيد الكوني هناك اذن جسد نازل يبدأ من العقول
المفارقة حتى العقل الفعال ، فالعقل المستفاد الذي يكون في مرتبة أدنى ،
ثم يهبط حتى يصل الى العقل بالملكة ، فالهولاني والى ما دونه من القوى
النفسانية ، ثم الى الطبيعة وصور الاسطقات والمادة الاولى (١٣٣) .

ويقابل ذلك جسد صاعد يبدأ من المادة الاولى ، ثم الطبيعة التي
هي صور جسمانية في مواد هيولانية ، فالعقل المنفصل ، وانتهاء بالعقل
المستفاد ، الذي يعتبره الفارابي الحد الذي اليه تنتهي الاشياء التي
تنسب الى الهولوى والمادة ، واذا ارتقى منه فانما يرتقى اول رتبة
الموجودات المفارقة ، واول رتبته العقل الفعال (١٣٤) .

واذا كان العقل المستفاد بمثابة مجموع المعقولات المجردة ، جاز
ان يعتبر الحجر الكريم الذي يتوج العالم الارضى . اما الترقى الى
ما وراء العقل المستفاد فيقود الى دائرة العالم العلوى او الى دائرة
الجواهر المفارقة ، وأدناها العقل الفعال (١٣٥) .

ولو أردنا استقصاء أصول فكرة (العقل المستفاد) فلن نجد
عند ارسطو ، لأنه ، كما سبق وأشرنا ، لم يذكر الا عقليين هما : العقل
المنفصل والعقل الفعال . ولكننا نجد اشارة لهذا العقل المستفاد عند
(الاسكندر الافروديسي) ضمن تقسيمه للعقل ، غير انه يختلف الى حد
كبير عن مثيله عند الفارابي .

(١٣٢) الفارابي . معاني العقل ، ص ٢٥ . وفارن ان سنا في سريه للعقل المستفاد
بأنه ماهية مجردة عن المادة مرتسفة في النفس على سبيل اصول من خارج . - انظر
(رسالة الحدود) ص ٨٠ .

(١٣٣) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٦ .

(١٣٤) نفس المصدر ، ص ٤٦ .

(١٣٥) د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٣ .

فالعقل المستفاد عند الاسكندر هو « العقل الفعال من جهة اخراجه العقل الهولاني الى الفعل ، أو أنه عبارة عن حال اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال » (١٣٦) ، بينما العقل المستفاد عند الفارابي ليس مجرد اتصال بين العقل الهولاني والعقل الفعال ، بل ليست له علاقة أصلا بالحس والمادة ، انه مرتبة لا يبلغها الا من صفت نفوسهم من كدر المادة وأوهام الحواس ، فأصبحوا يدركون برياضة المعرفة المعقولات والصور المجردة دون انتزاعها من موادها .

وقد لاحظ (كوربان) هذا الفارق الدقيق بين كل من الفارابي والاسكندر في رؤيتهم للعقل المستفاد فقال : « ان العقل المستفاد عند الفارابي لا يمكن أن يفهم على أنه Nous epiktetos نفسه الذي قال به الاسكندر الافروديسي ، والذي يقصد به حالة وسطا بين العقل بالفعل والعقل بالقوة . ذلك أن العقل المستفاد عند الفارابي هو تلك المرتبة العليا من العقل البشري الذي يعقل بها ، حدسا وإشراقا ، ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء الى وساطة الحس » (١٣٧) .

ولذا فاننا نميل الى أن الفارابي تأثر في هذه الناحية بالكندي ، الذي جرد العقل المستفاد من كل اتصال بالمادة أو قسوى الحس مثل التخيل ، فكانت عنده « الصورة التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول – الفعال – الذي هو نوعية الأشياء التي بالفعل أيدا » (١٣٨) .

(د) العقل الفعال :

لقد تكلمنا فيما سبق عن العقل الفعال في اطار الفلسفة الكونية عند الفارابي (١٣٩) ، وأجلنا الخوض بالتفصيل في أهمية هذا العقل في مجال المعرفة الانسانية الى هذا الفصل الذي خصصناه لشرح نظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وللجزء الخاص بنظرية العقل التي يشكل العقل الفعال أحد أركانها الأساسية .

والحقيقة أنه ما من قضية أثارت جدلا وخلافا كما أثارت قضية العقل الفعال على صعيد الفكر الفلسفي قديمه ووسيطه ، وبخاصة عند

-
- (١٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ .
 - (١٣٧) انظر هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٨ .
 - (١٣٨) الكندي : رسالة في العقل ، ص ٣ .
 - (١٣٩) انظر الفصل الثاني ، ص ١٠٤ من هذا البحث .

الاسلاميين • وكانت بداية تلك المشكلة اشارة مختصرة لهذا العقل
الفعال ، لاتخلو من الغموض ، جاءت فى (الباب الثالث) من كتاب
(النفس) لأرسطو ، حين قال : « وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل
غير المتمزج ، من حيث انه بالجواهر فعل ، لأن الفاعل دائما اسمى من
المنفعل ، ولا نستطيع أن نقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل
تارة أخرى • وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجواهر ،
وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا » (١٤٠) •

وكأنما كان لتلك السطور القليلة والمختصرة مفعول السحر عند
الشرح فى العصر الهليني ، وعند الفلاسفة المسلمين والفلاسفة
المسيحيين على حد سواء ، فذهبوا فى تأويلها وتفسيرها مذاهب ، ربما
لم تخطر أبدا على بال المعلم الأول أو تلامذته المتقدمين ، ذلك لأنها جاءت
متوافقة مع الاتجاه الروحي الذى كان يميزهم بدرجات متفاوتة ، ووجدوا
فى قول أرسطو بعقل « مفارق » حى أزلى ما يدعم عقيدتهم فى خلود
النفس ، وما يترتب عليه من عقائد تخص العالم الآخر ، وأهمها عقيدة
الثواب والعقاب ، كذلك فأنهم وجدوا فيها الطريقة المثلى للجمع بين
الاتجاه الأرسطى والاتجاه الأفلاطونى ، القائم أساسا ، وبخاصة فى
صورته الأفلاطونية المحدثة ، على فكرة خلود النفس (١٤١) •

وكان التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو ، كما
نعلم ، هو الاتجاه الغالب فى فلسفة الشراح المتأخرين من أمثال الاسكندر
الافروديسى وثامسطيوس وغيرهم ، وفى الفلسفة الإسلامية أيضا ،
وبخاصة عند المعلم الثانى ، الذى كانت له محاولات كثيرة فى هذا
الاتجاه ، لمعل أهمها كتابه فى (الجمع بين رأى الحكيمين) الذى سبق
وعرضنا له فى فصل سابق (١٤٢) •

اذن فقد أهتم هؤلاء الشراح بفكرة (المفارقة) فى العقل الفعال ،
ووصلوا بها الى نهايتها المنطقية المحتومة • فقالوا : انه لا يفارق حينما
وفارق حينما آخر ، بل يفارق فى جميع الأحيان • وقالوا : يفارقنا
لا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يقبض علينا من

(١٤٠) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ، ٤٣٠ و ، ص ١١٢ ، وانظر أيضا ترجمة اسحق
ابن حنين لكتاب (النفس) ، حيث وردت الجملة الأخيرة هكذا : « ولست أقول انه مرة
يفعل ، ومرة لا يفعل • بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان ، وبذلك صار روحانيا غير
ميت » ، (م ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ ، ص ٧٥) •

(١٤١) انظر تصدير د. عبد الرحمن بدوى لكتاب (النفس) لأرسطو ، ترجمة
اسحاق بن حنين ، ص ١ •

(١٤٢) انظر الفصل الأول ، ص ٥٦ - ٦٢ •

لخارج ، فهو جوهر الهى • وهذا العقل هو الذى يهدى الانسان ويضىء له المعقولات (١٤٣) •

ويرى بعض الباحثين أن هذا هو تفسير الاسكندر وثامسطيوس .
وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان ، وجميع الفلاسفة العرب دون استثناء (١٤٤) •

لكننا نرى أن فى ذلك تعميما يغفل الكثير من الفوارق الهامة بين رؤية كل واحد من هؤلاء الفلاسفة لوجود العقل الفعال ومفارقته • فهل هو فى النفس أم فى خارج النفس ؟ وهل هو الله أم أحد العقول المحركة للأفلاك ؟

فالاسكندر الافروديسى جعل هذا العقل هو الله ، حيث يرى أن العقل الفعال ، لما كان هو الذى يجعل صور الماديات معقولة ، فيجب أن يكون معقولا ، فهو مفارق وليس جزءا من النفس ، ولكنه يفعل فى النفس من خارج • فهو الله العلة الاولى ، (١٤٥) •

أما ثامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨ م) فيرى أن هذا العقل هو قوة من قوى النفس ، على اعتبار أن نصوص أرسطو تؤيد ذلك • وكلام ثامسطيوس لا يعدو الحقيقة ، حيث يقول أرسطو فى كتاب (النفس) : « ولكن مادما فى الطبيعة كلها نميز أولا بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع ، وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع ، ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثهما جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه • فمن الواجب ، فى النفس أيضا ، أن نحدد هذا التمييز • ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا » (١٤٦) •

فها هنا الإشارة واضحة من أرسطو الى أن العقل المنفعل (الذى يشبه الهيولى) ، والعقل الفعال (الذى يشبه العلة الفاعلة) كلاهما موجودان فى النفس ، وضمن قواها ، مما يفند قول الاسكندر بأن العقل الفعال هو الله • فالله عند أرسطو يعقل ذاته وحسب ، بينما العقل الفعال يلم بجميع المعقولات ، وهو اله متعال (Transcendant) لا يابه بشأن

(١٤٣) • د. أحمد نواد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الغارابى ، مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، ج ٤ ، ص ١٩٧ ، (١٩٦٣ هـ / ١٩٤٩ م) •
(١٤٤) • د. الأهوانى : نفس المصدر ، ص ١٩٨ •
(١٤٥) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٢ •
(١٤٦) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ ، و ، ص ١١٢ •

العالم السفلى ، بينما العقل الفعال حال فى النفس (Immanent) وهو مبدأ تحقيق إمكاناتها الإدراكية (١٤٧) .

ولقد ذهب ثامسطيوس أيضا الى ان الحجج التى تضطر الى اعتبار العقل مفارقا تضطر الى اعتبار العقل المنفعل مفارقا كذلك ، من حيث انه يعقل المعقولات . فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالاضافة الى بنى الانسان (١٤٨) .

أما عند الكندى ، فان العقل الفعال – ويسميه الأول – هو العقل الذى بالفعل أبدا ، وهو علة وأول لجميع العقول الثانوى ، وهى العقول الثلاثة الباقية . وهو المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة (١٤٩) .

ويبدو من كلام الكندى أن العقل عنده مفارق ، ولكن بأى معنى ؟ هل هو قوة من قوى النفس ان كان مفارقا ، أم أنه خارج النفس أصلا ؟

فمن الباحثين من يرى أن (العقل الأول) عند الكندى ليس له وجود خارج النفس ، بل هو فى الانسان ، وصفته المفارقة ، وهو كلى الصفة لأن من طبيعته أن يجرد الأشياء من جزئياتها ، أو بالأحرى انه ليس سوى تلك الكليات المجردة فى النفس (١٥٠) .

ولكننا نميل الى اعتبار العقل الأول عنده موجودا خارج النفس . ودليلنا فى ذلك كلام الكندى نفسه ، والذى يستشف منه ذلك . حيث يذهب الى أن (العقل الأول) لا يكون هو ومعقولاته فى النفس شيئا واحدا ، بينما الصور العقلية فى النفس هى ومعقولاتها شيء واحد .

يقول أبو اسحاق الكندى : « فأما العقل الذى بالفعل أبدا ، المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة – فليس هو (وعاقلة) بشيء أحد . فاذن المعقول فى النفس والعقل الأول ، من جهة العقل الأول ، ليس بشيء واحد . فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد ، (١٥١) »

(١٤٧) انظر د. ماجد فخري : أرسطو طاليس (المعلم الأول) ص ٧٢ .

(١٤٨) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٣ .

(١٤٩) انظر الكندى : رسالة فى العقل ، ص ٣ – ٤ .

(١٥٠) د. جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٤٢ .

(١٥١) الكندى : المصدر السابق ، ص ٣ – ٤ . ويقترح د. أبو ريده كلمة

(معقولة) . بدل (عاقلة) حتر يستقيم المعنى . (انظر رسائل الكندى الفلسفية ، ج ١ ، ص ٢٦٦) .

ورغم تلك المفارقة ، ووجود العقل عند الكندي خارج النفس ، فان الأمر لا يصل الى تأليه هذا العقل (الفعال) واعتباره هو الله ، كما ذهب بعض الباحثين (١٥٢) ، حيث لا يوجد فى كلام الكندي ما يؤيد ذلك اطلاقا .

وفى جميع الاحوال فان كلام الكندي عن العقل الفعال لم يكن بالوضوح الكافى ، ولذلك ترك الباب واسعا لتأويل اقواله وتفسيرها على وجوه متباينة ، كما هو الحال عند أرسطو ، ولم يتضح هذا الأمر الا عند الفارابى .

فلقد رفض الفارابى قول الاسكندر بأن العقل الفعال هو العلة الأولى أو الله ، كما رفض تفسير ثامسطيوس له بأنه قوة من قوى النفس ، وحده بأنه جوهر مفارق ، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الثوانى التى فاضت عن المبدأ الأول ، والتى يحرك كل عقل منها أحد الأجرام السماوية . وهذا العقل يؤثر على عالم ما تحت القمر ، ويفيض الصور العقلية على النفس ، كما يفيض الصور الجوهرية على الموجودات ، ولذا سماه الفارابى (واهب الصور) .

يقول أبو نصر عن العقل الفعال : انه « صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا » وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة » (١٥٣) .

ويحده فى مكان آخر فيقول : « هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارقة للمادة » فان ذلك العقل – الفعال – يعطى العقل الهولانى الذى هو بالقوة عقل ، شيئا ما بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهولانى منزلة الشمس من البصر وبه تصير الأشياء التى كانت معقولة بالقوة بالفعل ، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهولانى شبيه فعل الشمس فى البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال » (١٥٤) .

(١٥٢) انظر مثلا دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٢١ .

(١٥٣) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٧ ، وقارن ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨١ .

(١٥٤) الفارابى : تلذينة الفاضلة ، ص ٨٣ – ٨٤ .

اذن قاوول ما يجب أن نلاحظه فى العقل الفعال أنه (صورة مفارقة) ، أى جوهر مجرد عن المادة ، لأنه لم يكن فى مادة ولا يمكن أن يكون أصلا . وهو يشبه ، بوجه من الوجوه ، العقل المستفاد . ولعل سبب هذا التشبيه عند الفارابى راجع الى أن العقل المستفاد ، كما لاحظنا ، يدرك الصور العقلية مباشرة ، ودون مرور بمرحلة الحس ، أو مرحلة تجريد تلك الصور العقلية وانتزاعها من المحسوسات ، وإن كان من المنطقي أن يشبه العقل المستفاد بالعقل الفعال لا العكس ! وعلى كل حال فهذا دليل قوى على المنزلة الكبيرة التى يضعها الفارابى للعقل المستفاد .

والعقل الفعال هو الذى ينقل العقل الهولانى القابل للصور من حال الاستعداد والقوة الى حال الفعل ، ولولاه لبقى العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات . ولذا يشبهه الفارابى أيضا بضوء الشمس بالنسبة للعين وللشئ المرئى . فالعين هى مبصرة فى الظلام بالقوة ، وكذلك الأشياء الموجودة فى الظلمة مرئية بالقوة ، فإذا وقع عليها الضوء أصبحت مرئية بالفعل ، وكذلك العين تصبح مبصرة بالفعل . وهذه حال العقل بالملكة (أو العقل بالفعل) ، الذى يدرك الصور العقلية بتجريدتها من المادة التى تتحد فيها الهولوى والصورة . ويسبب فعل العقل المفارق فى العقل الهولانى سمي (فعلا) .

ولكن العين قد تتجاوز رؤية الأشياء بالضوء الى رؤية مصدر الضوء نفسه ، فتكون حينئذ بمثابة العقل المستفاد الذى يدرك الصور المفارقة ، أى المعقولات التى لا تخالط المادة أصلا ، فلا تنتزع منها بالتجريد ، مثل الله والمعقول السماوية . وهذه المعقولات ترد الى العقل الانسانى كهبة أو فيض أو اشراق من العقل السماوى العاشر أو العقل الفعال (١٥٥) .

فالعقل الفعال « يفيد الانسان شيئا يرسمه فى قوته الناطقة ، ويشرق فى النفس نورا تستطيع أن تعقل به العقل الفعال ذاته ، وهو أعلى مراتب الكمال . لأن الكمال هو أن يصير العقل الانسانى فى قرب من رتبة العقل الفعال ، فيصير عقلا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ومعقولا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصير الهيا بعد أن كان هولانيا ، فهذا هو فعل العقل الفعال ، ولهذا سمي العقل الفعال » (١٥٦) .

(١٥٥) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى الصور الوسيطى ، ص ٦٨ ، ط ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ .
(١٥٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٥ - ٣٦ ، انظر (عيون المسائل) ، ص ٦٤ .

ولا يكتفى الفارابى بأن يحصر مهمة العقل الفعال فى الانتقال بالعقل الانسانى من القوة الى الفعل كما فعل أرسطو ، ولكنه يضيف له مهمة أخرى لا تقل أهمية عن تلك ، ألا وهى إفاضة الصور العقلية الموجودة فيه على العقل الانسانى ، وتحديدًا على العقل المستفاد الذى أصبح مهينًا لتلقى تلك المعقولات ، ومن هنا كانت تسمية الفارابى للعقل الفعال بأنه واهب الصور أو معطى الصور (١٥٧) .

وفى هذه المهمة التى يعزوها الفارابى للعقل الفعال اقتراب من نظرية المثل عند أفلاطون ، إلا أن أفلاطون جعل المثل قائمة بذاتها فى ما سعى بعالم المثل ، بينما المعقولات عند الفارابى ليست قائمة بذاتها وإنما هى موجودة فى العقل الالهى والعقول الثوانى ، حتى العقل الفعال الذى يحتوى على الصور التى يفيضها عليه العقل الأول (١٥٨) .

ولعل ذلك ينسجم مع التفسير الخاص الذى أعطاه المعلم الثانى لنظرية المثل فى كتاب (الجمع بين رأى الحكيمين) حينما انتقد من أنكر أن المثل يمكن أن توجد فى العقل الالهى ، فقال : « ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى الموجد الحى المريد ، فما الذى كان يوجده ؟ وعلى أى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافًا وتنحسًا وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته ، وهذا من أشنع الشناعات » (١٥٩) .

وما دامت المعقولات موجودة فى العقل الالهى فإنه يفيض بها على العقول المفارقة التى تليه ، وعلى آخرها وهو العقل الفعال الذى يحتوى على الصور والمعقولات ، فيهبها هذا الى العقل الانسانى ، وبخاصة العقل المستفاد منه ، ومن هنا يكون الاتصال بين ما هو انسانى وما هو الهى .

فالفارابى جعل إمكان حصول المعرفة فى الذهن البشرى . وكذلك صحتها ، متوقفا على العقل الفعال ، ذلك انه سعى فعلا ، لأن العقل المستفاد عند الانسان ينفع به كما لاحظنا ، ومن هنا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عنده بنظريته فى الفيض ، ويظهر أيضًا التقاء الفلسفة بالتصوف (١٦٠) .

(١٥٧) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ، أيضا (عيون المسائل) ، ص ٦٤

(١٥٨) قارن د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٣ :

(١٥٩) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ١٠٦ .

(١٦٠) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥١ .

وأول المعقولات التي تحصل في العقل الانساني بتأثير العقل
الفعال هي المبادئ الأولية أو البديهية التي تعد بمثابة الأساس للمعرفة
العلمية ، « وهي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل
الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشئ الواحد
متساوية » (١٦١) .

والفارابي يحصر تلك المبادئ الأولية التي تعتبر صحيحة بالاجمال
في ثلاث فئات : الأولى هي المبادئ الخاصة بالمعرفة الهندسية ، والثانية
هي المبادئ الخاصة بالمعرفة الخلقية ، والثالثة هي المبادئ الأولى
الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية التي بها تعرف العلل الأولى للأشياء من
حيث أصولها ومراتبها ونتائجها (١٦٢) .

ويعدد أبو نصر تلك المبادئ فيقول : « المعقولات الأول المشتركة
ثلاثة اصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها
على الجميل والقيح مما شأنه أن يعمل الانسان ، وصنف أوائل يستعمل
في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الانسان ،
ومبادئها ، ومراتبها ، مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ
الأخرى ، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ » (١٦٣) . وسنرى
أهمية تلك المبادئ في الادراك العقلي .

وأخيرا لابد أن نشير الى تلك العلاقة الحميمة التي وضعها الفارابي
بين الانسان والعقل الفعال . « فالعقل الانساني اذا بلغ أقصى كماله
صار قريبا في جوهره من جوهر هذا العقل ويحتذى في تكميل
جوهره حذو هذا العقل ، وأنه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذى
حذوه ، وهو غاية على أكمل الوجوه » (١٦٤) .

والانسان في سعيه الى الكمال ، لابد أن يضع العقل الفعال في
اعتباره ، فهو غايته ، « وهو الذي اعطاه مبدءا يسعى به نحو الكمال ،
ويحتذى بما يسعى فيه حذوه الى أن يبلغ أقصى ما يمكنه في القرب
منه » (١٦٥) .

ولذلك فان الانسان الذي يبلغ تلك المنزلة ، ورتبة العقل المستفاد ،

(١٦١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

(١٦٢) د. ماجد نخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧١ .

(١٦٣) المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

(١٦٤) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ١٢٩ ، تحقيق د. محسن مهدي ،

بيروت ، ١٩٦١ .

(١٦٥) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

لا بد أن يتصل بالعقل الفعال ، بضرب من الاتصال بأنه يكون قد عقله ، (١٦٦) .

(ب) الإدراك العقلي :

تبرز في هذا الموضوع عدة أمور ، لعل أهمها ما يتعلق بمصدر المعرفة العقلية ، والعلاقة بين العاقل والمعقولات . وسنحاول هنا بحث تلك الأمور ، والإجابة على التساؤلات التي يمكن أن تثيرها .

١ - مصدر المعرفة العقلية :

للفارابي رأيان في هذه المسألة : الأول يؤكد دور الحواس في رفع العقل بالصور والماهيات التي ينتزعها ويجردها من علائقها المادية ومشخصاتها في العالم الحسي ، أي أننا بإزاء جدل صاعد يلعب فيه الإنسان أو العقل الانساني للدور الرئيسي في عملية المعرفة ، أما الرأي الثاني فهو عبارة عن جدل نازل تهبط فيه الصور العقلية أو (تفيض) على العقل الانساني من العقل الفعال (واهب الصور) .

ولنؤجل الآن مناقشة الرأي الثاني ، لأننا سنفرده له فقرة خاصة بالمعرفة الاشراقية ، ولنجمل القول في نظريته القائمة على أساس فكرة التجريد والانتزاع .

يؤمن الفارابي أن الماهيات موجودة في الأعيان ، ولكن بشكل مخالط للمادة ، ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها (١٦٧) ، لأن المعقولات لا تدرك بالحس ، بل تدرك بالعقل عن طريق الحواس ، والعقل يدرك الكليات بينما الحواس تدرك الجزئيات .

ولقد سبق أن ذكرنا قول الفارابي الهام في هذا المجال ، حيث ذهب إلى أن « حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (١٦٨) .

وقوله أيضا : « أن النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس ، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، إذ تستفيد معقولة تلك

(١٦٦) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

(١٦٧) انظر د. محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ٩٩ .

ط ١ ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

(١٦٨) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ .

الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمحسوسها
والا لم يكن معقولا لها ، (١٦٩) .

ولكن هذا لا يعنى أن مصدر المعرفة هو الحس وحده ، أو أن
التعقل يتم عن طريق الادراك الحسى فحسب ، لأنه توجد عند الانسان
معرفة أولية لم تأت بالطريق الحسى ، وانما نشأت معه منذ الصغر .
وتشبه أن تكون فطرية ، أو هى فطرية فعلا ، وإذا وجد الانسان أن طريق
الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فإنه يلجأ الى هذه المبادئ الفطرية .

يقول المعلم الثانى : « ثم وجد فى المعارف الضرورية معارف
نشأت مع الانسان وكأنها فطرت معه ، وحصلت له بالطبع زائدة على
ما تدركه الحواس . والانسان قد يستعمل ما يحصل له من المعارف
بالحواس فيما يسعى به الى سلامة تلك الأشياء ، ثم يجد ما يدركه من
المعارف غير كاف له فى ذلك ، فيلتجئ الى استعمال تلك المعارف التى
نشأت معه وفطرت له » (١٧٠) .

وأبرز مثال لتلك المعارف الفطرية ووجودها عند الانسان هو ادراك
الطفل للمبادئ الأولية دونما حاجة لأن يحصل عليها من طريق
الحواس ، بل هى تحصل له من غير قصد ، ودون أن يشعر بها ، ولعل
السبب فى ذلك هو مجرد (الاستعداد) الموجود فى نفس الطفل ، حيث
تكون هذه عامة بالقوة .

يقول أبو نصر : « فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل
والمبادئ ، وهى تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس ، بل تحصل
له من غير قصد ، ومن حيث لا يشعر به . والسبب فى حصولها له
استعداده لها » (١٧١) .

وهذه المبادئ وأشباهاها هى التى تجعل المعرفة ممكنة ، ولولا
هذه المبادئ التى فطرت عليها النفس ، لما استطاعت أن تثقل الصورة
من حالة الى حالة حتى تصبح مجردة تجريدا تاما ، يعقلها العقل الذى
بالقوة ، ويصبح بها عقلا بالفعل (١٧٢) .

(١٦٩) نفس المصدر ، ص ٣ .

(١٧٠) الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ٦٢ .

(١٧١) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ، وانظر الفارابى ، البرهان ، ص ٢١٧ - ٢١٨ ،

نشرة : مباحث تركر ، انقره ، ١٩٦٤ ، ويقصد الفارابى بالأوائل « البديهيات مثل الكل
أكبر من الجزء ، والانسان غير الفرس » . راجع للفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ،
ص ٢٤ .

(١٧٢) د . جميل صليبا : المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

واليقين الضروري عند الفارابي لا يتم فقط عن طريق القياس والبرهان ، بل يمكن أن يتم عن طريق المبادئ الأولية الموجودة عند الإنسان ، وهي على نوعين : أحدهما الحاصل بالطباع ، والثاني الحاصل بالتجربة ، « والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل ! ومن غير أن نكون شعرنا في وقت من الأوقات أننا كنا جاهلين به ، ولا أن نكون قد تشوقنا الى معرفته ، ولا جعلناه مطلوباً أصلاً في وقت من الأوقات ، بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا ، كانه غريزي لنا لم (نحل منه) . وهذه تسمى المقدمات الأول الطبيعية للإنسان ، وتسمى المبادئ الأول ، (١٧٣) .

ومن المعروف أن أرسطو قد تعرض لهذه المبادئ الأولية ودورها في المعرفة اليقينية المباشرة في (التحليلات الثانية) من (المنطق) ووقف موقفاً نقدياً تجاه رأى أفلاطون القائل أن هذه المبادئ مفروضة في النفس منذ الولادة ، ونحن نتذكرها استناداً الى نظرية التذكر الأفلاطونية الشهيرة ، إذ كيف تكون فينا دون أن نعلم بها ، مع أنها « أشد استقصاء من البرهان » ؟ كما يرفض أرسطو القول بأنها معارف مكتسبة ، لأن معرفتها متقدمة الوجود ، فلا يمكن أن تكون مكتسبة (١٧٤) .

يقول أرسطو : « ليت شعري أهذه الملكات (= المبادئ الأولية) تحدث فينا من حيث لم تكن موجودة فينا ونحن ناسون لها ؟ - فإن كنا مقتنين لها فيكون شنعاً . وذلك انه قد يلزم أن نكون مقتنين لعلوم أشد استقصاء من البرهان ، ونكون ناسين لها . وإن كنا انما نتناولها بعد أن لم نكن مقتنين لها فيما تقدم ، فكيف يكون لنا السبيل الى أن نعلمها ونتعلمها من حيث ليس عندنا معرفة متقدمة الوجود ؟ وذلك انه غير ممكن ، كما نقول في البرهان أيضاً . ولا أيضاً أن نكون عارفين بها من حيث ليس فينا ولا قنية واحدة تكون فينا . فيلزم إذن ضرورة أن نكون مقتنين لقوة ما » (١٧٥) .

(١٧٣) الفارابي : البرهان ، ص ٢١٧ - ٢١٨ . (لم نحل منه) هكذا في النص ولعله (لم نحل منه) .

(١٧٤) انظر تقديم د . عبد الرحمن بدوي لكتاب (البرهان) من (الشفاء) لابن سينا ، ص ٩٣ ، دار النهضة العربية ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٦٦ ، أيضاً د . ماجد فخري : أرسطوطاليس ، ص ٣٤ .

(١٧٥) أرسطو طاليس : المنطق ، ج ٢ ، التحليلات الثانية ، المقالة الأولى ، ف ٢ ، ٩٩ ب (٢٥ - ٣٥) ، ص ٤٦٣ .

أما رأى أرسطو فى ادراك تلك المبادئ فيتلخص فى وجوب أن تكون لنا طاقة ما ، تشبه (قوة التمييز الطبيعية) عند الحيوان ، ويدعوها بقوة الحدس أو (البديهة) التى تنكشف لها المبادئ الأولى للبرهان مباشرة كما تنكشف المحسوسات لقوة الحس عند الحيوان .
مباشرة (١٧٦) .

وإذا كان الفارابى يتفق مع المعلم الأول فى وجود مبادئ أولية هى بمثابة الأساس للمعرفة اليقينية الحاصلة لا عن قياس ، فإنه يختلف معه فى أصل هذه المبادئ وبدلاً من أن يفسرها بقوة تشبه (الحاسة الطبيعية) عند الحيوان كما فعل أرسطو ، فإنه لجأ الى مصدر خارجى . هو العقل الفعال لتفسيرها ، وهذا اتجاه اشراقى يخالف فيه ، دون شك ، مذهب المعلم الأول .

فالفارابى يرى أن تلك المبادئ تحصل فى العقل الانسانى بتأثير العقل الفعال ، الذى يهب العقل الانسانى شيئاً كالنور الذى يغمر الأشياء فيراها البصر بعد أن كانت موجودة بشكل غير مرئى ، وهذه المبادئ يشترك فيها الناس جميعاً .

يقول أبو نصر : « فإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت حينئذ عن المحسوسات التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة ، وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية » (١٧٧) .

ولكن قول الفارابى هذا لا يوضح تماماً دور العقل الفعال ، هل هو مجرد كاشف لتلك المعقولات ، أم هو واهبها ؟ وكذلك كيف يكون للحواس دور فى حصول تلك المعقولات ، بينما هو يصرح ، كما لاحظنا ، أنها تحصل للانسان من غير استعانة بالحواس ؟ ولذا فإن كلام الفارابى يشوبه هنا شيء من التناقض ، لو اقتصرنا على رأيه الوارد فى (المدينة الفاضلة) .

غير أن أبا نصر يوضح هذا الأمر فى موضع آخر بشكل حاسم . وقاطع ، فيرى أن العقل الفعال هو الذى يحدث المعقولات الأولى فى العقل الانسانى ، وأن هذه « المعقولات الأول التى هى بالطبع لا بالمشيئة »

(١٧٦) د . ماجد فخري : أرسطو طاليس ، ص ٣٤ .

(١٧٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

قد حصلت له بالكمال بعد أن كانت غير موجودة . وقد كان تبين بالجملة أن ما بالقوة ليس يمكن أن يخرج الى الفعل الا عن فاعل قريب من نوع الشيء الذى يحصل بالفعل . فلزم من ذلك ضرورة أن يكون ههنا عقل ما أحد بالفعل أحدث في العقل الذى بالقوة المعقولات الأول وأعطاء استعدادا بالطبع لسائر المعقولات الآخر . فلما فحص عن ذلك العقل وجده عقلا بالفعل ، ولم يكن بالقوة أصلا ، وأنه لم يزل ولا يزال . وما لم يكن بالقوة أصلا فليس هو في مادة وجوهره وفعله واحد بعينه أو قريب - وأن العقل الانساني اذا بلغ أقصى كماله صار قريبا في جوهره من جوهر هذا العقل . فسمى هذا العقل (الفعال) ، (١٧٨) .

٢ - العلاقة بين العاقل والمعقولات :

وهي ما تسمى عند المحدثين بالعلاقة بين الذات (المدركة) والموضوع (المدرك) . وفي فلسفة الفارابي نجد أيضا رأيين في هذا الخصوص : الأول يرى أنها علاقة تطابق ومماثلة ، حيث تنطبع المعقولات على العقل الهولاني (المادى) كانطباع الخاتم في الشمع ، أما الثاني فيرى فيه أن لا تطابق بين العقل والأشياء المتعلقة في الخارج .

وبالنسبة للرأي الأول ، فقد سبق وعرضناه أثناء حديثنا عن العقل بالقوة أو الهولاني ، وخاصة فيما يتعلق بمثال الخاتم والشمع ولا حاجة لاعادته الآن ، أما الرأي الثاني ، فالفارابي يرى فيه أن صور الموجودات التى يدركها العقل ليست مطابقة لمثيلاتها في العالم الخارجى . ولقد أوضح ذلك حينما « سئل عن التصور بالعقل كيف يكون ، وعلى أى جهة ؟ هل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذى هو من خارج على ما هو عليه ؟ فقال : التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هي خارجة عن النفس ، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان في نفسه ، إذ العقل هو لطف الأشياء ، فما يتصوره فيه هو إذن اللطف الصور » (١٧٩) .

ونشير الآن الى تأكيد آخر لمفهوم المطابقة بين المعرفة العقلية والموضوع الخارجى الحسى ، وهو قول الفارابي بوحدة العقل والعاقل والمعقول . حيث يقول : « وتلك الذات - العقل الهولاني - انما صارت عقلا بالفعل بالتى هي بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وانها عقل

(١٧٨) الفارابي : لنسفة أرسطو طاليس ، ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(١٧٩) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ .

بالفعل ، شيء واحد بعينه • ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت بعينها تلك الصور • فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه ، (١٨٠) •

وهذا تأكيد واضح من قبل الفارابى على الوحدة والتطابق بين العقل والأشياء المدركة مادامت تلك الأشياء صوراً عقلية مدركة لا أكثر، ومادام انتقالها من القوة إلى الفعل يتم بواسطة العقل الفعال •

ولما كانت الأشياء جميعها ترتد إلى صور عقلية في الذات ، فقد يلوح أن الفارابى يلغى هنا تلك المفارقة الصارمة بين الذات والموضوع ، ويسفر عن نزعة ذاتية كالتى نراها عند بعض المحدثين أمثال فيشته (١٧٦٢ - ١٨١٤ م) الذى يرى أن ادراك الأشياء الخارجية عشروط بادراك الذات وتعيناتها ، ويترتب على هذا أن تمييز الأشياء الخارجية عبارة عن تمييز للحالات الحاصلة فى الفرد ، فهو لا يدرك أشياء لها وجود خارجى منفصل عنه ، وإنما يدرك تغيرات حاصلة فيه . فالفرد لا يدرك إلا ذاته فكل موجود ليس له وجود فى ذاته ، أى أن وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان (١٨١) •

ولو أردنا أن نتيين أى الرايين مرجح عند الفارابى ، فقد لا نجد حلاً • لأن كلا الرايين واضح وقوى بنفس الدرجة ، فهما فى كفتين متساويتين •

وقد حاول د • جميل صليبا أن يرجح رأى الفارابى فى المطابقة بين الصور العقلية وموضوعها الخارجى ، ووجد السبيل إلى ذلك من طريق آخر ، فقال : أن العقل الفعال لما كان يجمع فى ذاته كل الصور ، فيرسلها إلى عالم الحس ليكسوها المادة ، كما يرسلها إلى العقل الإنسانى ليولد فيه المعرفة ، فلا بد أن تكون المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجى • إذن فبين الصور التى فى العقل الإنسانى والصور التى فى عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية • ومرد هذه المطابقة إلى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال (١٨٢) •

(١٨٠) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٣ •

(١٨١) انظر د • فوقية حسين محمود : فيشته وغاية الانسان ، ص ١٤٣ - ١٤٦ •

مكتبة الانجلو المصرية ، ط ١ •

(١٨٢) د • جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٥ •

ولكن هذا محض استنتاج قابل للنقاش والرد ، لأنه يهمل الرأي الوارد فى كتاب (المسائل الفلسفية) ، والذي يعبر فيه الفارابى بوضوح عن رأيه فى عدم التطابق بين ما هو فى الذات وبين الموضوع الخارجى ، ويلجأ الباحث الى فكرة العثل الفعال والمعرفة الاشراقية ليحل هذا الاشكال . والحق ان هذه المعرفة ليست كل شئء عنده رغم أهميتها الكبرى .

ولذا فانتنا نرى أن الفارابى لم يكن حاسما فى رأيه عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، بل كان مترددا وأسيرا لرأيين متباعدين ، فلم يتبن واحدا منهما ، أو يحاول (التوفيق) فيما بينهما ، كعادته ، على الأقل !

ثالثا - المعرفة الاشراقية والتصوف :

اذا كان قد شاع أن شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى (ت ٥٨٧ هـ) هو مؤسس المذهب الاشراقى ، ومقوم أركانه فى الفلسفة الاسلامية ، فان بذور هذا المذهب كانت موجودة عند بعض الفلاسفة السابقين له ، مثل الفارابى وابن سينا الذى طالما تحدث عن حكمة أو فلسفة (مشرقية) يقابل بها فلسفة المشائين (١٨٣) .

ولسنا هنا فى مقام الحديث عن (حكمة الاشراق) وتتبع جذورها أو استقصاء آثارها ، ولكننا بصدد ايضاح نوع ثالث من أنواع المعرفة عند الفارابى لا يقل أهمية عما سبق ايضاحه من معرفة حسية وعقلية عنده . أى اننا سنتناول الاشراق من زاوية معرفية (إبستمولوجية) ، وهى ، بلا شك ، زاوية أساسية فى فهم الاشراق .

تقوم الفلسفة الاشراقية فى مقابل المشائية . فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفى والعلم فى الفلسفة الاشراقية لا يأتى عن طريق التجريد أو تمثيل صورة الموضوع فى الذهن ، بل هو علم لا يزيد شيئا على الذات العارفة والمعرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة

(١٨٣) انظر ابن سينا : كتاب منطق المشرقين (المقدمة) ، ص ٢ - ٤ ، المكتبة السلفية ، مط المؤيد ، القاهرة . ١٩١٠ ، أيضا لابن سينا : كتاب الانصاف ، ص ١٢١ ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، ج ١ ، دراسة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ .

• بالجواهر النورانية ان صعودا وان نزولا ، وتسمى العلم الحضورى او الاتصال الشهود (١٨٤) .

فالمعرفة الاشراقية أو (الذوقية) هنا كل معرفة لم تأت بالطريق الواقعى المعهود الذى يبدأ بالحس للوصول الى العقلى ، أو بالجزئى للوصول الى الكلى ، وانما تلك المعرفة الناجمة عن مصدر الهى ؛ سواء كان ذلك فيضا من العقل الفعال أو نورا يقذفه الله فى قلوب أوليائه . فيدركون الحقائق والكليات مباشرة . ودونما وساطة من الحس والعقل .

وتتجلى النزعة الاشراقية عند الفارابى فى نظرية الفيض ، حيث تفيض الصور والمعقولات على العقل الانسانى من عالم الالهية ، وهذه الصور لم تكن فى مادة فانتزعت أو جردت منها ، بل هى مجردة بالفعل أصلا ، دون مرورها بمرحلة الحس .

يقول المعلم الثانى : « هذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها . وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل . فاذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت ، واتصلت بالملذة العليا » (١٨٥) .

فالمعرفة الاشراقية اذن تأتى عن طريق (فيض الهى) ، كما ينصر الفارابى ، ولكن هذه المعرفة لا تحصل الا لذوى النفوس الصافية التى تطهرت من الشهوات ، وتنزهت عن الانفعالات ، ولم تستسلم لأوهام الحواس . فتصبح كالمرايا الصقيلة التى لم تفسد أو تشوه بشيء . حينذاك ترتسم المعقولات فى العقل النظرى كما ترتسم الأشباح فى تلك المرايا .

ولا يترك الفارابى هذا الأمر دون أن يصل بالاشراق الى غايته القصوى ، وهى إمكانية اتصال أصحاب تلك النفوس التى اشرق عليها

(١٨٤) النظر د . محمد على أبو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص ٦٠ - ٦٢ ، ط ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ . و (العلم الحضورى) هو حصول العلم بالشئ بدون حصول صورته فى الدمن ، كعلم زيد لنفسه . انظر الجرجاني : «سريقات» ، ص ١٣٦ .

(١٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٣ . ويعتبر د . أبو الوفا التفتازانى نظرية الفيض أحد مصادر الفلسفة الاشراقية واتباعها من أصحاب التصوف الفلسفى ، انظر كتابه (مدخل الى التصوف الإسلامى) ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

النور الالهى بالعالم السماوى • هذا اذا أعرضوا عن (عالم الخلق) ،
وما فيه من مادة وشهوات ، واتجهوا بكل قواهم الى (عالم الأمر) ،
وعندها يمكنهم أن « يلحظوا الملكوت الأعلى ، ويتصلوا بالملذة العليا » ،
وتلك نقطة هامة يلتقى فيها الفارابى بالمتصوفة والاشراقيين •

ولكنه يؤكد التقاء بهم فى مكان آخر يعبر فيه عن نزعة صوفية
واضحة ، فيقول : « ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ،
فاجهد أن تتجرد ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ، فان المثل فويل
لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وأنت فى بدتك كأنك لست فى بدتك ، وكأنك
فى صقع الملكوت ، فترى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر ، فاتخذ عند الحق عهدا الى أن تأتية فردا » (١٨٦) •

معنى ذلك ان الانسان لو استطاع أن يتجرد من حجب المادة ،
يحصل له نوع من الكشف ، فيتذوق اشياء لم يسبق له أن مر بها فى
العالم المادى أو عالم الخلق • ولا بد أن يكون ذلك قيضا أو كشفا من
العالم الالهى الذى يجعله « يرى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر
على قلب بشر » ا

وقد يبدو من النص السابق أن الفارابى جارى فيه الفيلسوف
الاسكندرى افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) نصا وروحا ، وتأثر بما ورد عنه
فى كتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأ الى ارسطو ، حين قال : « انى ربما
خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانبا ، وصرت كائن جوهري مجرد بلا بدن ،
فأكون داخلا فى ذاتى ، راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء - فأكون
العلم ، والعالم ، والمعلوم جميعا ، فأعلم انى جزء من أجزاء العالم
الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعالة • فلما أيقنت بذلك ، ترقيت
بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت كائن موضوع فيها متعلق
بها ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى واقف فى ذلك الموقف الشريف
الالهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ولم أقو على احتماله ، هبطت من
العقل الى الفكر والروية » (١٨٧) •

ولا يستطيع منصف أن ينكر التشابه الوارد بين الفارابى وافلوطين

(١٨٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٨ •

(١٨٧) كتاب (اثولوجيا ارسطو طاليس) ، المجلد الاول ، ص ٢٢ ، ضمن
افلوطين عند العرب (، تحقيق وتقديم : د عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار النهضة
الاسرية ، ١٩٦٦ ، وقارن أيضا افلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، المقال الثامن ،
ص ٣٢٣ ، دراسة وترجمة : د فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ،
القاهرة ، ١٩٧٠ •

فى هذا الموضع ، غير أننا نرى ان أفلاطون وان تحدث عن التحرر من سجن الجسد وتأمل الذات ، فانه لم يكن يهدف فى المحصلة النهائية الى تحقيق مقام الكشف الصوفى ، وتذوق أرقى درجات المعرفة ، كما كان يسعى المعلم الثانى ، وانما كان يهدف بالأساس الى حل اشكال هبوط النفس من العالم العلوى وكيفية اتصالها بالجسم ، وهو اشكال أفلاطونى أساسا (١٨٨) .

ولذا فان البحث عن جذور التصوف الفارابى فى الأفلاطونية المحدثه ، كما فعل بعض الباحثين (١٨٩) ، وان كان فيه شيء من الحقيقة ، فانه لا يحوى كل الحقيقة ، ويجب أن نبحث عن جذور تصوفه عند بعض المتصوفة المسلمين ، سيما وأنه قد عاصر اثنين من أقطابهم وهما : الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) والحلاج (ت ٣٠٩ هـ) .

ونعتقد أن أهم ما يجمع الفارابى بالمتصوفة وأصحاب الاشراق ، هو المعرفة الذوقية ، وفكرة الاتصال . « فنظرية الاشراق عند الفارابى تفصح عن ملامح صوفية لا مجال لانكارها شرط أن نسلم بأن التصوف لا يتضمن حتمية (الاتحاد) بين العقل البشرى والعقل الفعال ، إذ أن الاتصال بمجردده هو أيضا تجربة صوفية » (١٩٠) .

وتظهر المعرفة الاشراقية عند الفارابى فى الجدل الصاعد ، « فكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ، ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة . فاذا وصل الى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الأنوار الالهية . وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر » (١٩١) . وفى ضوء هذا العقل « يستطيع عقلنا ادراك الصور الكلية للأجسام . وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية ، ومن هنا ارتبط التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة ، بل ارتبط بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية » (١٩٢) .

ويترتب على ذلك ، كما يرى د . عبد القادر محمود ، أن المعرفة

(١٨٨) قارن كتاب (اثنولوجيا) ، ص ٢٢ - ٢٣ ، والتساعية الرابعة (فى النفس ، لأفلاطون ، م ٨ ، ص ٣٢٣ - ٣٢٤) .

(١٨٩) انظر اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٥١ ، أيضا د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(١٩٠) انظر هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٤ .

(١٩١) د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٣٦ .

(١٩٢) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، ص ٤٢٣ ، طبع

دار الفكر العربى ، القاهرة .

الانسانية لا يحصلها العقل باجتهاده في الواقع بل هي تتجلى في صورة هبة من العالم الأعلى (١٩٣) .

ولا نتفق مع هذه النتيجة ، لأن المعرفة العلوية لا توهب لأى انسان اتفق بل للانسان الذى بلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتلك المرتبة لا تنال الا بزيد من البحث والتأمل وتصفية النفس ، وكل ذلك اجتهاد للعقل في الواقع يصبح بعده مهينا لتلقى المعرفة الفيضية .

ولعل ايمان الفارابى بالمعرفة الذوقية التى يرتكن اليها المتصوفة كأحد مصادر المعرفة الرئيسية عنده ، يشكل أهم نقاط الالتقاء بينه وبينهم . وقد دعا ذلك بعض الباحثين الى القول : اننا يمكن أن نعد الفارابى متصوفا « اذا اعتبرنا رأيه بأن المعرفة انما هي اشراق من العقل الفعال على العقل الهولانى رأيا صوفيا » (١٩٤) . ويمكن أن نعهه متصوفا أيضا اذا اعتبرناه من أصحاب التصوف الفلسفى « الذى يعمد أصحابه الى مزج أدواقهم الصوفية بانظارهم العقلية ، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة » (١٩٥) .

وهذا الاطار المعرفى (الإستيمولوجى) الذى يضم الاثنين ، يشكل مفهوم التصوف النظرى عند أبى نصر ، والذى استقى منه ابن سينا في تصوفه .

فقد لاحظ كثير من الباحثين أن تصوف الفارابى عقلى صرف أو نظرى يقوم على المعرفة والتأمل ، ويبنى « على الدراسة والبحث قبل كل شيء » . فبالعلم ، والعلم وحده تقريبا ، نصل الى السعادة ، أما العمل ففي المرتبة الثانية ، ومهمته محدودة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجمة للاتحاد بالله « (١٩٦) .

وبينما يجعل الفارابى « الكمال ادراكا عقليا ، يجعل المتصوفون الكمال في امارة الشهوة ، واطلاق الروح من سجنها الجسدى للاتصال بالله عن طريق الاختبار الصوفى » (١٩٧) .

(١٩٣) نفس المصدر ، ص ٤٢٣ .

(١٩٤) د. عمر فروخ : الفارابيان (الفارابى وابن سينا) ، ص ٤ ، مطب الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٤ .

(١٩٥) د. أبو الوفا الفتازلى : المصدر السابق ، ص ٢٢٧ .

(١٩٦) د. ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤١ .

(١٩٧) د. الجرجاني والفاروقى : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٤٨ ، وانظر

د. عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

والجانب النظرى فى تصوف الفارابى واضح وقوى دون شك •
ويكفى أن نشير الى رأيه فى السعادة • فهى عنده « أن تصير نفس
الانسان من الكمال فى الوجود الى حيث لا تحتاج فى قوامها الى مادة
وذلك بأن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة
الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا • الا أن
رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال » (١٩٨) •

والسعادة القصوى يمكن أن تتحقق أيضا بالكمال العقلى ، وذلك
« بأن تصير المعقولات التى هى بالقوة معقولات بالفعل • فمن ذلك يحصل
العقل الذى كان عقلا بالقوة عقلا بالفعل • وليس يمكن أن يصير كذلك
شيء سوى الانسان ، فهذه السعادة القصوى التى هى الفضل ما يمكن
الانسان أن يبلغه من الكمال » (١٩٩) •

ولكن ذلك لا يدعونا ، باى حال من الأحوال ، أن نخط من قيمة
العمل عند الفارابى ، ونقول : انه يأتى فى المرتبة الثانية ، وإن مهمته
محدودة للغاية ! لأن نصوص الفارابى السابقة ورأيه فى السعادة وكيفية
تحققها يثبت غير ذلك • فإن انتقال العقل من حالة الى أخرى أكثر
تطورا • وبلوغ النفس مرتبة الجواهر المفارقة لا يكون بالعلم والمعرفة
فحسب بل بالعمل والممارسة أيضا •

فنحن لا نبليغ تلك المنزلة الروحية السامية التى تحدث عنها الفارابى
الا اذا أدينا مجموعة من الأفعال المحددة التى توصلنا الى تلك الغاية ،
أى اذا انتقلنا من حيز النظر الى حيز الفعل أو العمل • وتلك الأفعال
عند فيلسوفنا بعضها « ارادية ، وبعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال
بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل
عن هيات ما وملكات ما مقدرة محدودة » (٢٠٠) • بل ان الفارابى
يصرح بوضوح : ان القصد الى الأعمال يكون بالعلم ، وان تمام العلم
بالعمل (٢٠١) •

وسوف نناقش فى الفصل القادم موضوع العلاقة بين الفيلسوفين :
النظرية والعملية بشكل أكثر تفصيلا •

ولكن هذا يجرنا الآن للحديث عن التصوف العلمى عند المعلم
الثانى • فعلى خلاف الآراء السابقة نرى أن تصوف الفارابى ليس نظريا

(١٩٨) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ •

(١٩٩) السياسة المدنية ، ص ٥٥ •

(٢٠٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ - ٨٦ •

(٢٠١) الفارابى : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٣ •

فحسب بل عمليا أيضا ، ويمكن أن نلاحظ ذلك في ما كان عليه الفارابي من زهد في الحياة ، وعزلة عن المجتمع ، وإيثار للوحدة . لأنه « رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدئ به الإنسان ، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها » (٢٠٢) .

ونلاحظ هذا الجانب العملي أيضا في طريقة عيشه ولباسه . فقد روى المؤرخون أنه أثناء إقامته في الشام كان يزي أهل التصوف ! وهذا بالنسبة لحكيم كالفارابي ليس مجرد زي عادي يرتديه ، وإنما هو أمر له دلالة خاصة . كذلك روى عنه أنه كان يؤثر العيش في أحضان الطبيعة فلم يكن يرى إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض . أما زهده فليس بحاجة إلى تعريف ، وقد ذكر المؤرخون جوانب كثيرة منه ، ويكفي أن نشير إلى اشتغاله حارسا لأحد البساتين في الشام وهو في سن متقدمة حتى يكسب معاشه ، رغم ما كان يمكن أن يوفره له قريه من بلاط سيف الدولة من مال وجاه (٢١٣) .

وليست هذه أمورا شكلية بحتة ، وإنما تحمل في طياتها أدلة هامة على الجانب العملي من تصوف الفارابي . ففي تأكيد على اجتناب الملذات وترك الشهوات والتجرد من شوائب المادة لتطهير النفس وتزكيتها ، ما يشبه مبدأ المجاهدة عند الصوفية . وقد عرف القشيري (٣٧٦ - ٤٦٥ هـ) المجاهدة بأنها « فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات » (٢٠٤) .

وهكذا فإن المتأمل « فيما كان يأخذ به الفارابي نفسه في حياته ، وفيما كان يصور به منهجه ومذهبه ومسلكه في هذه الحياة الدنيا ، وفيما كان يبتغي به وجه الله في الحياة الأخرى ، وفيما كان يريد أن يحققه لنفسه وأن يحققه غيره في الحياتين من السعادة القصوى والبهجة العظمى ، يلاحظ أنه في كل ذلك أدنى إلى الصوفي النقي ، والزاهد الخلي ، والورع التقى ، الذي ينصرف عما في الحياة من متاع حسي وجاء مادي ، ويقبل على كل ما فيها من نعيم عقلي وخلود روحي ، فإذا هو يجد في الخلوة والعزلة ملأه ، وفي التفكير والتدبر عياده » (٢٠٥) .

-
- (٢٠٢) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٣ ، وانظر : مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٦٤ .
 (٢٠٣) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ - ٢٢ .
 (٢٠٤) القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، ص ٨٢ ، مكتبة ومطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
 (٢٠٥) د. محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي الفيلسوف الروحي ، ص ٢٣ ، مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ .

أما بالنسبة للاتصال وهى القضية الأخرى التى يلتقى فيها الفارابى مع المتصوفة ، فإن هذا الاتصال لا يرقى الى مستوى الحلول والاتحاد أو وحدة الشهود التى يقول بها المتصوفة كالحلاج مثلا . فالاتصال عند فيلسوفنا ، مجرد سمو الى العالم العلوى وارتباط الانسان بالعقل الفعال ، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر . أما المتصوفة فينظمون بين العبد والرب وحدة غير منفصلة ، (٢٠٦) .

والفارابى لا يؤمن بإمكان الاتحاد المطلق بين العقل البشرى والعقل الفعال ، لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الانسانى يظل فى وظيفته وطبيعته مختلفا عن العقل الفعال (٢٠٧) . كما أن نظريات الفارابى الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق وأن يمتزج العقل الانسانى بالعقل الفعال (٢٠٨) .

وعلى الرغم من صحة هذه الآراء بوجه عام ، فإننا قد نجد عند الفارابى ، أحيانا ، (فناء) كالذى نجده عند الصوفية ، وقد نجد عنده (اتصلا) يتجاوز العقل الفعال الى الحق ذاته . وهذا واضح من قوله : « من شاهد الحق لزمه لزوما أو تركه عجزا ، ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الخمول . ومن تركه عجزا فقد لزمه عذرا ، وهو متجل فيشرق ، وسريع فيلحق ، وهو لا يضيع أجر المحسنين » (٢٠٩) . وفى هذا المقام يستشهد الفارابى بالآية الكريمة :

﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾

فالفارابى هنا يتحدث عن (شهود الحق) لا شهود العقل الفعال ، فضلا عن اشارته الى الكشف والتجلي والاشراق ، وهى مما اختص بها الصوفية أو أصحاب الحقيقة دون غيرهم .

ويدعونا ذلك للإشارة الى معلم آخر من معالم الارتباط بين الفارابى والمتصوفة ، ألا وهو استعماله أسلوب الرمز الصوفى وشيوع مصطلحاتهم عنده . حيث تكلم مثلا عن الأحدية ، والربوبية ، وعالم الأمر ، والعرش ، والكرسى . وغيرها ، فى جو صوفى رمزى خالص (٢١١) ، بالإضافة

(٢٠٦) د . إبراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤١ .

(٢٠٧) د . الجبر والفاخورى : المصدر السابق ، ص ١٤٨ .

(٢٠٨) د . مدكور : نفس المصدر ، ص ٤١ .

(٢٠٩) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٨ .

(٢١٠) (ق : ٢٢) ، وانظر (فصوص الحكم) ، ص ٨ .

(٢١١) انظر د . حسن حنفى : الفارابى شارحا أرسطو ، ص ١٩٨ ، ضمن (دراسات

اسلامية) ، مكتبة الأنجلو المصرية .

الى ما أشرنا اليه من حديثه عن المشاهدة والكشف والتجلي . وعلى ضوء ذلك ليست محض مصادفة اذن أن يسمى محي الدين بن عربي . (ت ٦٣٨ هـ) أحد أهم أعماله الصوفية باسم (فصوص الحكم) .

كذلك فان تدرج المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة ، عند الفارابي ، يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية . « فالمرتبة الأولى في رأيه هي مرتبة الارادة ، وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة . فان كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد ارادة ، وان قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي ، ويعد الاختيار تجيء السعادة » (٢١٢) .

وتبقى نقطة أخيرة تتعلق بتصوف الفارابي وابن سينا . فقد أشار (كارادفو) الى أن التصوف « لا يظهر في مذهب ابن سينا الا في آخره . تاجاً يتوجّه ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهب ، وقد عالجه بمهارة فائقة على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من وجهة موضوعية بحتة . والأمر على نقض ذلك عند الفارابي ، فالتصوف يتخلل جميع مذهب ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريباً في كل أقواله ، وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وإنما هو حالة ذاتية ، وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية في جعل مذهب غامضاً بعض الشيء » (٢١٣) .

وهذه ملاحظة صحيحة الى حد ما . فالتأمل في تصوف ابن سينا ، يجد أنه كان تصوف بحث ودراسة ونظر عقلي الى حد كبير ، بينما تصوف الفارابي تصوف عاطفة وممارسة وسلوك ، بالرغم من استناده أصلاً الى أسس نظرية ومعرفية قوية ، وهو أمر يمكن ملاحظته أيضاً من تأمل حياة كل من الفيلسوفين .

ولكن هذا لا يعني أن تصوف ابن سينا منفصل عن أجزاء مذهب الأخرى ، أو أنه عالجه كفصل من فصول فلسفته . وربما كان (كارادفو) يشير بذلك الى القسم الذي أفرد ابن سينا (لمقامات العارفين) في الجزء الأخير من (الاشارات والتنبيهات) (٢١٤) ، ولكننا يمكن أن

(٢١٢) د . ابراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٣٩ .

(٢١٣) كارادفو : دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦ ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .

(٢١٤) انظر ابن سينا : الاشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ، القسم ٣ - ٤ ، . النسخ التاسع ، ص ٧٨٩ وما بعدها .

نتلمس الجوانب الصوفية مبثوثة، هي أغلب مؤلفاته الأخرى، خاصة في الفصول المتعلقة بنظرية الفيض والمعرفة والسعادة (٢١٥) .

كذلك لا نتفق مع النتيجة التي توصل إليها (كارادوف) ، وهي أن تصوف الفارابي مجرد (حالة ذاتية) وليس نظرية من النظريات لأن تصوف الفارابي محاولة واعية ونظرية اشراقية أوضحنا دعائمهآ معاملها الخاصة ، وكان لتلك النظرية تأثير كبير على ابن سينا وعلى السهروردي شيخ الاشراق (٢١٦) . فالتصوف اذن قطعة من مذهب الفارابي لا ظاهرة عرضية كما يوحى بذلك كارادوف (٢١٧)

رابعاً : النبوة :

(١) نظرية النبوة :

لعل نظرية الفارابي في النبوة هي من أهم الأفكار التي اشتهر دعائمهآ المعلم الثاني ، واثرت بقوة على الفلاسفة اللاحقين له ، كما اثارت جدلا واسعا ، اتسم بالرفض في مجمله ، بين اوساط المتكلمين .

والحقيقة اننا لا يمكن أن نفهم هذه النظرية ، ونقومها التقويم الحق ، دون أن نضعها في الاطار التاريخي الذي ولدت فيه ، والظروف والملابسات التي أدت اليها . فلقد جاءت محاولة الفارابي في وقت كانت فيه النبوة تتعرض لحملات ظالمة وينقد عنيف من قبل بعض المفكرين في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ، وبخاصة من قبل ابن الراوندي (عاش في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة) ومحمد بن زكريا الرازي (٤٥١ - ٣١٣ هـ) الطبيب والفيلسوف المعروف ، والذي أورد له المؤرخون كتابين في هذا الخصوص هما : « مخاريق الأنبياء » و « نقض الأديان » ، أو في النبوات » (٢١٨) .

فكان أن استنفر ذلك الهجوم نفرا من علماء المسلمين ومفكرهم ،

(٢١٥) فيما يخص المعرفة الاشراقية عند ابن سينا انظر النجاة ، ج ٢ ، الطبعات ص ١٦٥ - ١٦٧ ، تحقيق : محي الدين صبري الكردى ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

(٢١٦) عن تأثير نظرية الفيض على السهروردي ، انظر ، د. محمد علي أبو ريان المصدر السابق ، ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١٧) د. عبد القادر محمود ، المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

(٢١٨) انظر البيروني : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، ص ٢٠ نسخة : ب . كراوس ، مط القلم ، باريس ، ١٩٣٦ م .

غلتصوا له بالنقد والتفنيد (٢١٩) ولعل أهم محاولة للرد على هذا الفكر الهدام ، تلك التى قام بها المعلم الثانى • فهو لم يكثف بالنقد السلبي الذى يحمل طابع الرد المباشر والتفنيد الصارم للدفاع عن العقيدة كما فعل غيره ، بل انتقل الى ما يمكن تسميته (بالنقد الايجابى) الذى يرمى الى تأسيس العقيدة على دعائم عقلية ثابتة ، لأنه كان ازاء من يرفض الوحي جملة وتفصيلا ، وبالتالي فهو يرفض الأحاديث والأخبار التى يتناقضها الرواة فى الدفاع عن النبوة والذب عن حياضها • فكان لابد للفارابى أن يتناول القضية من منظور عقلى فى المقام الأول ، على أساس أن دليل العقل هو الحكم الأول والأخير عند هؤلاء ، وهو عندهم مقدم على الأسانيد والأخبار ، فضلا عن اتفاق الناس بمختلف مذاهبهم عليه ! وهذا ما يميز الفارابى عن غيره ممن تصدى للرد على منكرى النبوة •

كذلك لم يكن يخفى على الفارابى أن هجوم الرازى الطبيب وابن الراوندى ، وأن بدا مقصورا على نقد النبوة أو نقضها ، فإنه كان يرمى الأساس الى التشكيك فى الوحي وهو السمة المميزة لكل دين سماوى ، وللإسلام بشكل خاص ، ومن ثم هدم الدين ، ليكون الدرب معبدا أمام الألحاد ١ - ولذا شملت ردود الفارابى جوانب أخرى من فلسفة الرازى وابن الراوندى ، كانت تصب ، فيما يبدو ، فى نفس الاطار ، وترمى الى نفس الهدف (٢٢٠) • فكانت نظريته فى النبوة اذن دفاعا عن السدين بشكل عام وعن الاسلام بوجه خاص •

زد على ذلك ان للنبوة عند الفارابى وظيفة سياسية واجتماعية هامة ، لأن للنبي الرئاسة الأولى فى (مدينته الفاضلة) كما سنرى ، ومحاولة الرازى وغيره هدم النبوة ، هى محاولة لهدم الكيان السياسى للمجتمع كما تصوره فيلسوفنا • فدفاع الفارابى الايجابى عن النبوة ،

(٢١٩) من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : أبو القاسم البلخى (ت ٣١٩ هـ) وهو رئيس معتزلة بفسداد ، وأبو على الجبائى (ت ٣٠٣ هـ) ، وابنه أبو هاشم (ت ٣٢٤ هـ) ، أبو حاتم الرازى (ت ٣٣٠ هـ) فى كتابه المشهور (أعلام النبوة) ، وكذلك (الحسن بن الهيثم) الرياضى المعروف (ت ٤٣٠ هـ) ، فضلا عن الفارابى الذى تذكر له عدة كتب فى الرد على الرازى وابن الراوندى • انظر (رسائل فلسفيه لرازى) ، ص ١٦٧ وما بعدها ، نشرة : كراوس ، ج ١ ، القاهرة ١٩٣٩ ، وانظر د • ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٨٦ و ٨٨ •

(٢٢٠) يذكر له (النطقى) فى (أخبار الحكماء ، ص ١٨٣ - ١٨٤) كتابين فى هذا الموضوع هما : (كتاب الرد على الرازى) ، و (كتاب الرد على الراوندى) ، ويؤكد ذلك (ابن أبى أصيبعة) فى (عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩) ويذكر الكتابين على الشكل التالى : (كتاب الرد على الرازى فى العلم الالهى) ، و (كتاب الرد على ابن الرادة) ، فى الجدل •

بتأسيسها على أسس عقلية وسيكولوجية ، هو دفاع أيضا عن التصور
السياسى فى الاسلام .

وإذا فهمنا نظرية النبوة عند الفارابى ضمن هذا الإطار التاريخى
والسياسى والاجتماعى ، أمكننا حل كثير من الاشكالات التى اثيرت
حولها ، والتفسيرات التى فسرت بها ، والنتائج التى بنيت عليها ، والتى
لم يدرك بخلد الفارابى منها شيء أبدا . ولعرفنا أن هذه النظرية فى
محصلتها النهائية ، محاولة جادة ومخلصة من قبل المعلم الثانى للزود
عن الاسلام فى وجه خصومه . ولنحاول الآن القاء الضوء على مفهوم
النبوة عند فيلسوفنا .

تستند نظرية النبوة عند الفارابى الى أسس سيكولوجية ومعرفية ،
حيث تلعب المخيلة دورا رئيسيا فى تكوين الأحلام والرؤى ، كما يقوم
العقل الفعال بدور أساسى فى المعرفة التى يتلقاها الانسان (الفاضل)
الذى يصل الى درجة عالية من الكمال . والاتصال بالعقل الفعال إما
أن يكون عن طريق المخيلة ، وهذا هو الوحى أو النبوة ، وإما أن يكون
عن طريق النظر والتأمل والعقل وهذا هو شأن الحكيم أو الفيلسوف .

وقد عرض الفارابى ذلك فى (المدينة الفاضلة) فقال : « وإذا حصل
ذلك - أى الاتصال بالعقل الفعال - فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما
النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذى يوحى
اليه . فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون
ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال
الى عقله المنفعل يتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة . فيكون
بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام .
وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا مفذرا بما سيكون ومخبرا بما هو
الآن من الجزئيات » (٢٢١) .

فالنبي اذن يتلقى الحقائق عن طريق المخيلة الصادقة ، فهو بشر
منح مخيلة عظيمة ، وقد لاحظنا أن المخيلة تحفظ المحسوسات بعد غيبتها
عن الحواس ، وتتجاوز دور الحفظ بأن تقوم بتركيب هذه المحسوسات
بعضها مع بعض ، أو فصلها بعضها عن بعض . وهذه هى (المخيلة
المبدعة) التى قال بها علماء النفس المحدثون ، والتى تخلق صورا مبتكرة
لا تماكى فيها الأشياء الحسية ، وهى تختلف عن (المخيلة الحافظة)

(٢٢١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

الانسان فى الفلسفة - ١٩٣

التي تقوم بحفظ الصور والآثار الحسية المستمدة من العالم الخارجي •
والخيلة المبدعة بما لها من قدرة على الابتكار وإبداع الصور الجديدة
تنتج الأحلام والرؤى (٢٢٢) •

وفد لاحظنا الدور الهام الذي تقوم به الخيلة في العمليات
النفسية بشكل عام ، من ذلك صلتها بالميول والعواطف ، ودخولها في
الأعمال والحركات الإرادية ، وإمدادها للقوى النزوعية بما يوجهها إلى
هدف معين ، وتغذيتها للرغبة والشوق ، ودفعها للمسير في الطريق حتى
النهاية (٢٢٣) • ولكن أهم دور للخيلة يتعلق بموضوعنا ، هو وظيفتها
في الأحلام والرؤى •

وأفعال الخيلة تتم أثناء النوم وفي اليقظة • أما أثناء النوم فتكون
قوى النفس الأخرى كالحاسة والنزوعية والناطقة في شبه توقف ، حيث
تتفرد القوة المتخيلة بنفسها ، وتستحضر ما هو مخزون فيها من صور
المحسوسات ، فتركب وتحلل فيها حتى تبتكر صوراً جديدة • بالإضافة
إلى ذلك فإن للخيلة قدرة كبيرة على المحاكاة ، فهي تحاكي قوى النفس
المختلفة بما هي عليه من أحاسيس أو انفعالات أو تأثير أو نزوع (٢٢٤) •

والخيلة قد تحاكي أشياء في الخارج ، فيقوم ما تحاكيه الخيلة
من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة ، (٢٢٥) •

والفارابي يقول ، كما لاحظنا ، بخس باطن وحس ظاهر ، وهما
يقابلان ما يعرف في الدراسات النفسية الحديثة بالعقل الباطن والعقل
الواعي • والحس الباطن عنده هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية ،
غير أننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ،
كما هو الحال عند فرويد مثلاً ، زد على ذلك أن المعلم الثاني لم يتجه إلى
الماضي فقط في تفسير الأحلام ، بل اتجه أيضاً إلى المستقبل ، والرؤى
الصائفة عنده دليل على ذلك • قرؤنا يوسف الصديق (عليه السلام)
تحقق مستقبله في أرض مصر ، وحين نزلت أول آية من القرآن عن طريق
جبريل على نبينا محمد (عليه الصلاة والسلام) وهو في غار حراء ،
دلت رؤيته على تبشير رسالة نبوية • غير أن الفارابي يقصر الرؤى

(٢٢٢) ٥ إبراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٧٣ ، وانظر سميد زايد : الفارابي ،

ص ٥٩ •

(٢٢٣) انظر ص ١٧١ من هذا الفصل ، وراجع (المدينة الفاضلة) ، ص ٩٠

(٢٢٤) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ - ٨٩ •

(٢٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ ، وانظر ص ٨٩ - ٩٠ من نفس الكتاب •

الصداقة على الأنبياء فحسب . ولم نلمس عنده قولاً يدل على أن الأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة . كما نلمس ذلك في بعض المذاهب السيكلوجية الحديثة المعارضة لمذهب فرويد (٢٢٦) .

على أن المخيلة لا تحاكي القوة الحاسة والنزوعية فقط ، بل إنها تحاكي القوة الناطقة أيضاً ، وذلك بمحاكاة المعقولات التي هي في نهاية الكمال ، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات . ياخذ العقل المحسوسات وأكملها ، مثل الأشياء الحسنة المنظر . ولما كان العقل الفعال هو السبب الذي ينقل المعقولات من القوة إلى الفعل . وكان ما سبيله أن يصبح عقلاً بالفعل هي القوة الناطقة ، فإن ما تناله الناطقة عن العقل الفعال - وهو الشيء الذي منزلته منزلة الضياء من البصر - قد يفيض منه على القوة المتخيلة ، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما ، فتعطيها أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية ، وأحياناً الجزئيات المحسوسة التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية ، فتقبل القوة المتخيلة المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركيبها هي ، وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيلها كما هي ، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوسات أخرى ، « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات ، بالنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات التي تقلبها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكائنات على الأشياء الالهية » (٢٢٧) .

اذن فالعقل الفعال يفيض الصور الجزئية على المتخيلة فتكون الأحلام والرؤى الصادقة ، وقد يفيض عليها المعقولات الكلية فتكون المحاكاة للأشياء الالهية والعقول المفارقة ، كما هو الحال حينما يرى النائم المفارقات والسموات وما فيها . فيلتذ بما يرى . والرؤيا الصادقة هي شعبة من شعب النبوة . ولقد جاء في الحديث الشريف :

« الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة » .

وبذا تتبين العلاقة الوثيقة التي يقيمها الفارابي بين الأحلام والرؤى وبين النبوة والوحى . فهما قد يختلفان في الوسائل كأن تكون الرؤيا في حال النوم والوحى في حال اليقظة ، ولكنهما يؤديان إلى غاية واحدة لأن الرؤيا الصادقة ، كما لاحظنا ، هي جزء من النبوة أو شعبة من

(٢٢٦) سعيد زاهد : الفارابي ، ص ٦٠ .

(٢٢٧) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ - ٩٢ .

(٢٢٨) انظر صحيح البخاري ، شرح الكرماني ، ج ٢ ، ص ٢٤ ، كتاب التفسير ، ص ٩٩ .

مط البهية ، مصر ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م . وفي رواية أخرى : « أن رؤيا المؤمن جزء من النبوة » ، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٥ ، ص ٢٣ ، كتاب الرؤيا ، ص ١٩٣٠ م . مط المصرية بالازهرية ، ١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ م .

شعبها ، ولذا فإن الفارابى حينما يعقد فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فصلين متتاليين فى (سبب المنامات) وفى (الوحى وروية الملك) ، فانما ليؤكد الصلة بين هذين المبحثين (٢٢٩) .

ذلك هو أثر المخيلة ودورها أثناء النوم ، حيث تؤدى الى حصول الرؤيا الصادقة . أما فى حال اليقظة فللمخيلة دور آخر لا يقل أهمية ، يفصله الفارابى فيقول : « ان القوة المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أفعالها التى تخصها ، فان تلك المتخيلة تعود فترتسم فى القوة الحاسة ولأن هذه - القوى - متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك ، مرثيا لهذا الانسان . فاذا اتفقت التى حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات فى نهاية الجمال والكمال ، قال الذى يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها فى سائر الموجودات أصلا ، ولا يمتنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها . فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية . وهذا هو اكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة ، واكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » (٢٣٠) .

فالنبي انسان منح مخيلة عظيمة صادقة لا تستغرقها الحواس ولا تستخدمها القوة الناطقة ، ويستطيع النبي بهذه المخيلة الاتصال بالعقل الفعال سواء فى حال اليقظة أو حال النوم ، فاذا اتصل به أصبح ينقل عن أشياء عجيبة لا مثيل لها فى عالم الموجودات ، فضلا عن تسبيحه بعظمة الله وجلاله . واذا بلغت المخيلة غاية فى الكمال ، فانها سوف تقبل ، بفيض من العقل الفعال ، الرؤى الصادقة الحاضرة والمستقبلية . كما يقبل صوراً للمعقولات والموجودات الشريفة ويرأها ، فتكون له حينذاك (نبوة) بالأشياء الالهية ، وهذه اكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة . والانسان الوحيد المؤهل لنيل هذه المرتبة ، وله هذه القوة فى مخيلته هو النبي ، وهذا أمر هام جدا لا بد من الاشارة اليه حتى لا يحدث خلط .

(٢٢٩) د . ابراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٧٤ ، والظر (المدينة الفاضلة) .

٨٨ ، ص ٩٣ .

(٢٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٣ - ٩٤ .

فالمخيلة ليست على مستوى واحد عند جميع الناس . فهناك من هو دون النبي ، حيث يرى بعض الأشياء والمعقولات الشريفة في نومه وبعضها الآخر في يقظته ، وهناك من « يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا والغازا وإبدالات وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً : فمنهم من يقبل الجزئيات ويرأها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويرأها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات . الخ ، (٢٣١) .

اذن فهؤلاء الذين يمتلكون مخيلة دون مخيلة النبي لا يستطيعون محاكاة المعقولات الشريفة ورؤيتها دائماً ، بل قد يرون بعضها في اليقظة ، وبعضها الآخر في النوم ، وقد يتخيلونها في النفس ولا يرونها بالبصر ، وهكذا ، وهؤلاء يعبرون عن رؤاهم بزموز وتشبيهات والغاز ، ويبدو أن أبا نصر يشير هنا إلى كبار الأولياء والأقطاب من الصوفية (٢٣٢) ، الذين غالباً ما يعبرون عن تجاربهم الصوفية بلغة الرمز والإشارة ، لا لغة التصريح والعبارة .

هذه هي نظرية النبوة عند أبي نصر . أقام دعائها ، كما لاحظنا على أسس سيكولوجية وعقلية . واستهدف بالأساس إثبات الوحي عقلاً كما هو ثابت شرعاً .

(ب) فقد نظرية النبوة : -

لم تسلم نظرية النبوة عند الفارابي من أوجه نقد كثيرة ، لعل أهمها :

(١) ما يقال من أن تفسير النبوة بهذا التفسير النفسي والعقلي ، يتعارض مع بعض النصوص الدينية الثابتة المتعلقة بنزول جبريل (عليه السلام) ، وغير ذلك من الآثار المتصلة بالوحي وطرائقه ، واعتبر د . مذكور أن التساؤل هنا تعز الاجابة عليه (٢٣٣) !

وللإجابة على هذا الاعتراض ، فإننا نشير ابتداء إلى أن الفارابي لم ينكر شيئاً مما ورد في الشرع من نصوص وأخبار تتعلق بموضوع النبوة والوحي لا تلميها ولا تصريحاً . أما إذا قيل أن الفارابي لم يتقيد بتلك النصوص بشكل حرفي ، واصطنع لنفسه طريقاً عقلياً خاصاً ، فنعيد

(٢٣١) . المدينة الفاضلة ، ص ٩٤ .

(٢٣٢) د . إبراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٧٦ .

(٢٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

الفلسفة فوق النبوة ، لأن النبي يتلقى الوحي عن طريق المخيلة ، بينما الفيلسوف يدرك الحقيقة ويتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل . والمخيلة مشوبة بالحس ، بينما العقل مجرد منها ، وبما أن العقلي مقدم على الحسى . فهم يرون أن استنتاجهم هذا صحيح . وقد ذهب الى هذا الرأى بعض الباحثين ، لعل أولهم (دى بور) الذى قال : « والفارابى يذهب الى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعال . وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان فى العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى (٩) ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية . تقول هذه الفلسفة أن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال ، فهى فى المرتبة الوسطى بين الاحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة » (٢٣٦) .

والحقيقة أن هذا الاعتراض وما يترتب عليه لا يستند الى أى أساس ، لعدة أسباب هى :

١ - أن الفارابى فى عرضه لطريقى النبوة والحكمة ، لم يكن يصدد تفضيل أحدهما على الآخر ، وإنما كان يصدد الكشف عن الأصل الذى صدر عنه كل منهما ، وهذا الأصل ، مع حفظ الفوارق ، واحد ، وهو العقل الفعال . « الفارابى لا يابه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة ، مادام العقل الفعال مصدرها جميعا . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بهذا الطريق الذى وصلت اليه ، بل بالأصل الذى أخذت عنه » (٢٣٧) .

٢ - ليست المعرفة التى يتلقاها النبي هى عن طريق المخيلة فحسب ، بل انه قد يتلقاها عن طريق العقل والتأمل أيضا ، وذلك بقوة قدسية يختص بها الله سبحانه . « فالنبوة تختص فى روحها بقوة قدسية تزدن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تزدن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجيلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها عن انتقاش بما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله (الى عامة الخلق) » (٢٣٨) .

(٢٣٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢٣٧) دى بور : المصدر السابق ، ص ٩٦ .

(٢٣٨) الفارابى : فصوص ، ص ٩ ، وانظر (الثمرة المرضية) ، ص ٧٢ ، نشرة

ديتريشى ، حيث سقطت الجملة الأخيرة من الطبعة الهندية للفصوص .

وبدا تمتاز النبوة على الفلسفة لأنها جامعة للطريقين : طريق
المخيلة الصادقة وطريق العقل والتأمل ، بينما الفلسفة قاصرة على طريق
واحد هو الطريق العقلي التأملى . ولذا حق ما قاله ابن رشد ، وكأنه
يلخص هذا المعنى : « اصدق كل قضية هي ان كل نبى حكيم . وليس
كل حكيم نبيا ، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة
الأنبياء » (٢٣٩) .

زد على ذلك ان النبى ، كما أشار الفارابى ، يمكن ان يأتى
بالمعجزة ، لأن المعجزات حق ممكنة الوجود فى الأنبياء » (٢٤٠) ، بينما
يعجز عن ذلك الفيلسوف . وفى ذلك امتياز كاف وأفضلية كبرى
للنبى .

٣ - هناك مدخل آخر لتفضيل النبى على الفيلسوف عند الفارابى
وهو اللغة . « فاللغة مرتبطة بالاحساس والتخيل ، والحكيم اذا أراد
الاتصال بواسطة هذه اللغة فانه سيكون فى موضع أدنى من موضع
النبى ، الذى لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية فى صور ، والذى
مخيلته متحدة بصورة مباشرة بالعقل الفعال . اذن ، وفى نظر الجماعة
البشرية يتمتع النبى بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف : للنبى رسالة قابلة
للانتقال الى جميع البشر ، وهو مفهوم من قبل الكافة ، ذلك لأنه يتوجه
الى عموم الناس » (٢٤١) .

ان الفارابى يصرح دائما بأن النبوة هي اكمل المراتب التى ينالها
الانسان ، ولذا فضلها على كل ما عداها ، واذا حاول البعض استنتاج
رأى خلاف ذلك ، فهو استنتاج خاطئ ، او هو - كما قال كوربان - ضرب
من الكلام يسىء فهم جوهر الفلسفة النبوية (٢٤٢) !

٤ - والفارابى يرى أن (الوحي) له الأفضلية ، وهو المقدم لكى
يقوم بالدور الرئيسى فى حياة الناس . فهو الذى يحدد الاعتقادات التى
يجب على الجمهور التمسك بها ، والأعمال التى يجب عليهم اتجازها .

(٢٣٩) ابن رشد : تهاافت التهاافت ، ص ٥٨٣ ، نشرة : موديس بويج ، مع
الكاتوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ .

(٢٤٠) الفارابى : رسالة الدعوى القلبية ، ص ١١ .

(٢٤١) روجيه ارنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابى ، ص ٣٨ ،
ترجمة : ذ. اكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .

(٢٤٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٥١ .

إذا هم أرادوا تحقيق السعادة الدنيوية في هذا العالم والسعادة الأسمى في العالم الآخر (٢٤٣) .

(ج) يبقى الاعتراض الثالث والأخير ، وهو ما قد يثار من أن أبا نصر قد جعل النبوة مكتسبة ينالها الإنسان بجهده وعمله ورقبه العقلي والنفسى ، بينما هى فى حقيقتها فطرية ، أو هبة من الله سبحانه ، لا يمنحها الا للمصطفين من عباده ، وليس فى مقدور أى انسان أن ينالها بل من يختاره الله فقط .

ولو تأملنا فى النصوص الواردة عن الفارابى ، لوجدناه يصريح بأن النبوة ليست مكتسبة بل هى فطرية ، فيقول : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق » ولا يستغنى الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها عن بدنها الى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المفقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس » (٢٤٤) . ويقول أيضا : « أن ما يوصف به الأنبياء من احاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق » (٢٤٥) .

وواضح هنا أن الفارابى يرفض أن تكون النبوة أمرا مكتسبا عن طريق التعليم ، بل أن نفس النبى تكون مفطورة من قبل الله سبحانه . فإذا أضفنا الى ذلك قوله السابق « النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية » الخ ، وغيرها من الأقوال ، نأكد لنا بما لا يقبل الشك ، أن النبى عنده مفطور من الله . « وإذا كان الفارابى قد قال بقوة قدسية ممتازة الى جانب المخيلة الممتازة التى فطر عليها الأنبياء ، فما هذا الا لأن النبى بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل الى هذه القوة عن طريق التأمل . ولكن الأساس - عنده - هو القوة المتخيلة الموهوبة التى فطر عليها ، وهذا شيء غير ميسور لسائر البشر » (٢٤٦) .

وقول الفارابى أن النبوة فطرية وهبة من الله سبحانه ، وانها (لا تأتى عن طريق التعليم الشاق) يتفق مع « تصور المسلمين عامة

Dr. Muhsin Mahdi : Islamic theology and philosophy, the (٢٤٣)
new Encyclopedi a Britanica, Vol. 9, p. 1019.
15th edition.

(٢٤٤) فصوص ، ص ١٣ ، وقارن (النشرة المرضية) ص ٧٥ .

(٢٤٥) الفارابى : الدغوى القلبية ، ص ١١ .

(٢٤٦) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٦٢ .

للنبوة . « فالنبوات كلها علوم وهبية ، لأن النبوة ليست مكتسبة .
والشرائع كلها من علوم الوهب عند أهل الاسلام » (٢٤٧) .
خامسا : حدود المعرفة ، وهل نستطيع ادراك حقيقة الشيء ؟ :

الفارابى فيلسوف عقلى يؤمن بقدرة العقل على ادراك حقائق
الأشياء ، ويؤمن بإمكانية الانسان فى الوصول الى الحقيقة ، ويلوغ
اليتين ، وهذا الأمر عنده من الوضوح بكمكان ، ويكاد ينطق به كل جزء
من بنيانه الفلسفى ، سواء فى الالهيات ، او الطبيعية ، او النفس ، أو
العرف . ولقد لاحظنا ذلك فى كل ما بحثنا حتى الآن من موضوعات فى
فلسفة المعلم الثانى .

غير ان نصا له ، ورد فى رسالة واحدة فقط من رسائله ، وتكرر
بنفس المعنى فى ذات الرسالة . كان كفيلا بأن ينسف كل تلك العمارة
الفكرية التى شادها فيلسوفنا . لأن هذا النص ، الذى يكاد يكون يتيما ،
يعبر فيه عن رأى جديد يناقض أسس مذهبه . ويتنافى مع ما جاء عنده
من إمكان المعرفة . وعلى ضوئه قد يكون الفارابى ريبيا أو (لا ادريا) ! ،
أو يقترب ، فى أحسن الأحوال ، من موقف الفيلسوف الألمانى عمانوئيل
كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) الذى رأى أن العلم محدود بالظواهر
(Phenomenon) . ولا يستطيع العقل ادراك حقيقة الشيء فى ذاته
(Nomenon) . (٢٤٨) ، وأن « العقل البشرى يقع فى كثير من
التناقضات حينما يحاول أن يعدو حدود التجربة ، فلا سبيل الى حل هذه
التناقضات الا بالتمييز الواضح الصريح بين (الظاهرة) و (الشيء فى
ذاته) » (٢٤٩) .

والفارابى يميز أيضا ، من خلال ما سنذكره له ، بين ظاهر الشيء ،
وبين حقيقته . ويرى اننا لا نعرف من الأشياء الا ظواهرها وصفاتها ،
أما حقائقها وماهياتها ، فهى خارج اطار الإدراك العقلى .

يقول أبو نصر : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة
البشر ، ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والأعراض ،
ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، والذالة على حقيقته ، بل انهما

(٢٤٧) انظر محى الدين بن عربى : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ١٢١ ،
تحقيق وتقديم د . عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة د . ابراهيم مذكور ، الهيئة العامة للكتاب ،
١٩٧٥ .

(٢٤٨) انظر د . نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الألمانية (نظرية العلم) ، القاهرة ،
١٩٨١ ، وانظر د . جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان ، ص ٨٣ .
(٢٤٩) انظر د . زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، ص ١٠٢ ، وانظر
ص ١٠٠ - ١٠١ ، مكتبة مصر .

أشياء لها خواص وأعراض ! فإنا لا نعرف حقيقة الأول ، ولا العقل ، ولا النفس ، ولا الفلك ، والنار والهواء والماء والأرض ، ولا نعرف حقائق الأعراض » (٢٥٠) .

ويفصل أبو نصر هذا الموضوع مع شرح الأمثلة التي ذكرها فيقول : « ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل إنما نعرف شيئاً له هذه الخاصة ، وهو أنه الموجود لا في موضوع ، وهذا ليس حقيقته ، ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعق ، ولا نعرف حقيقة الحيوان بل إنما نعرف شيئاً له ادراك وفعل ، فإن المدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان بل خاص أو لازم ، والفصل الحقيقي لا ندركه ، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ومثاله في النفس أننا رأينا جسماً يتحرك ، فاثبتنا تلك الحركة محركاً ، وإنها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام .. وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، بل أننا نعرف أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة ، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات » (٢٥١) .

ويعلل الفارابي سبب موقفه هذا ، ويعزوه إلى أن أصل معرفتنا هو الحس ، وهو متخير ، قلذلك من المستحيل أن يزودنا بمعرفة يقينية .

يقول أبو نصر : « الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة ، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس ، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ، ويعرف حينئذ بالعقل ، بعض لوازمه وذاتيته وخواصه ، ويتدرج من ذلك إلى معرفة محمله عن محققه » (٢٥٢) .

والحقيقة أن هذه آراء غريبة تتناقض كلية مع مذهب الفارابي الذي عرفناه ، والذي يؤمن فيه بمعرفة الفصول المقومة للأشياء ، ومعرفة الحدود والماهيات ، وبالتالي معرفة حقيقة النفس والجوهر والجسم وغيرها من الموضوعات . وقد يكون الفارابي معذوراً إذا قال باستحالة معرفة حقيقة الله أو الأول ، فذلك أمر مسلم به ، ولكن يصعب إيجاد العذر له في إنكاره إمكان معرفة حقيقة الأشياء جميعاً ، لأنه لم يكن

(٢٥٠) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ . و (الفصل الثوم) عبارة عن جزء داخل في تلخيصه ، كالتلخيص مثلاً ، فإنه داخل في ماهية الإنسان ، ومقوم لها ، لا لا وجود للإنسان . الخ الخارج والذهن بدونه . - انظر (التريفات) للبرجاني ، ص ١٤٦ .

(٢٥١) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ - ٤ .

(٢٥٢) المرجع السابق ، ص ١٢ .

ريبيا ولا متبعا لمذهب الشكاك السفسطائيين ، بل أنه مختلف معهم كلية .

ولا نريد أن نستحضر هنا جميع الشواهد الدالة على تناقض مذهبه مع هذه المقولة التي سردها في كتاب (التعليقات) ، لأن ذلك يقتضى منا إعادة عرض مذهبه كله ، فهذا المذهب بأجمعه شاهد على ما نقول . ولكن يكفى أن نذكر في هذا الصدد قوله : « الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته ، منفيا عنه اللواحق الغريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري » (٢٥٣) .

فهذا كلام صريح بأن العقل قادر على ادراك حد الشيء أو معناه أو حقيقته أو ماهيته ، فكل هذه المصطلحات تؤدي الى معنى واحد هو حقيقة الشيء (٢٥٤) .

زد على ذلك ان العقل الانساني ، عند الفارابي ، اذا بلغ مرتبة العقل المستفاد ، أصبح بإمكانه الاتصال بالعقل الفعال ، وتلقى الحقائق اليقينية منه . فماذا سيكون الأمر بالنسبة للحكيم الذي يتصل بالعقل الفعال ، ويتلقى منه المعقولات مباشرة ؟ هل هو غير مدرك لحقيقة الشيء أيضا ؟

ان فلسفة الفارابي في هذه النقطة بالذات تقول بغير ذلك ، وقد حفظنا هذا الأمر في المعرفة الاشراقية ، بل والمعرفة العقلية أيضا . فكيف تسنى لفيلسوفنا أن يقول ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة الشيء ؟

ومن الغريب أن يعلل الفارابي ذلك بأن المعرفة الانسانية قائمة على الحواس في بدايتها ، ثم يأتي العقل ليميز بين المختلف والمتشابه ويعرف بعض اللوازم والخواص ليس أكثر ، ولذا تبقى المعرفة ناقصة بالنسبة لحقيقة الشيء ، فتلك حجة طالما تمسك بها السفسطائيون الذين حاولوا اثبات عدم امکان المعرفة لأن مبدأها الحس ، والحس متغير

(٢٥٣) الفارابي : فصوص ، ص ١٣ .

(٢٥٤) حقيقة الشيء ما به الشيء هو كالحيوان الفائق للانسان ، وماهية الشيء

ما به الشيء هو هو (الجرجاني : التبريفات ، ص ٨ ، ص ١٧١) ، والجد : قول دال على الماهية (ابن سينا : النجاة ، ج ١ ، ص ٧٩ ، نشرة الكردى ، القاهرة ، ١٩٢٨) ، والجد مؤلف من جنس وفصل ، كما يقال : الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا (الفارابي : فصوص ، ص ٢٢) وانظر الخوارزمي حيث يلحظ الى نفس المعنى في (مفاتيح العلوم) ، ص ٨٥ - ٨٦ ، ط ٣ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ .

وبذا يستحيل وجود حقيقة ثابتة ! وهو ينقض تلك الحجة في نفس كتاب
(التعليقات) حينما يقول : « ان حصول المعارف للانسان يكون من
جهة الحواس . وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٢٥٥) .

فهو يثبت هنا أن الحس يمكن أن يكون مصدرا للمعرفة ، ولم يحدد
تلك المعرفة بأنها نسبية كما ذهب السفسطائيون ، بدليل قوله اننا يمكن
أن ننطلق منها كمعرفة جزئية الى معرفة الكليات . وليت شعري ، ماذا
تكون الحقيقة غير العلم بالكليات ؟

وبامكاننا أن نورد الكثير من الشواهد والحجج التي تنقض هذا
الرأي الغريب الذي نجده في (التعليقات) ، والتي يكفي أن نشير ،
بالإضافة الى ما ذكرناه ، الى أن فيلسوفا يبنى هذا النسق العقلي المنطقي
المتحكم ، أو يتبنى نظرية كنظرية الفيض والعقول العشرة ، لا يمكن أن
ينتهج نهجا (لا ادريا) أو سفسطائيا كهذا ! نقول بامكاننا أن نورد
الكثير من الشواهد والحجج التي تدحض هذا الرأي السفسطائي من
واقع فلسفة الفارابي ذاتها ، لأن مذهبه كله في الحقيقة ، مناقض لهذا
الرأي . لذا نكتفي بما ذكرناه ، لنخلص الى أن رأيه هذا الوارد في
رسالة (التعليقات) لا ينسجم مع أسس فلسفته ، سواء في الطبيعة أو
النفس أو المعرفة والأخلاق ، بل انه كفيل بأن يهدم تلك الفلسفة من
أساسها .

ولكن هذه مشكلة بحاجة الى حل ، وهناك عدة حلول ، نفترضها :
وتحاول معرفة مقدار كل فرض من الصواب والاثبات ، وهي :

١ - قد يكون من المحتمل أن المعلم الثاني أراد ، بإشارته الى
نسبية المعرفة القيام بمراجعة (نقدية) لنظريته في المعرفة . فبعد أن كان
يقول بقدرة العقل المطلقة على ادراك حقيقة الشيء ، عاد ورأى أن ذلك
غير ممكن ، واننا لا نعرف عن الأشياء الا ظواهرها ورسومها دون
حقائقها ومأمياتها !

هذا أمر جائز ، ولكنه يقتضي معرفة التاريخ الذي كتبت فيه
رسالة (التعليقات) ، حتى نتبين ان كانت من مؤلفاته الأولى . والتي لم
تتضح فيها معالم مذهبه الفلسفي بعد . أم أنها من مؤلفاته التي كتبها
في أواخر حياته ، حيث مرحلة النضوج واكتمال المذهب الفلسفي عنده ؟
والحقيقة اننا لا يمكن أن نحدد تاريخا لكتابة هذه الرسالة ، فقد
اهمل ذلك المؤرخون ولم يذكره هو . والكتاب الوحيد الذي نستطيع

٢٥٥ (٢٥٥) الفارابي : التعليقات ، ص ٢ .

تعيين تاريخه بالضبط هو كتاب (المدينة الفاضلة) . فقد ذكر (ابن أبي أصيبعة) : ان الفارابي « ابتدا بتأليف هذا الكتاب (ببغداد) ، وحمله الى الشام في آخر سنة ٣٣٠ هـ ، وتممه (بدمشق) في سنة ٣٣١ هـ ، وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب . ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على تقسيم معانيه . فعمل الفصول (بمصر) في سنة ٣٣٧ هـ وهي ستة فصول » (٢٥٦) .

فالكتاب ، كما هو واضح ، استغرق في تأليفه وقتا طويلا ، بلغ بضع سنين . كما أنه عاود النظر فيه ، عدة مرات ، بعد اتمامه ، وهذا يدل على عنايته الفائقة به ، ومحاولته التأكد من كل فكرة وردت فيه . ثم ان شمول تأليف هذا الكتاب ثلاث عواصم هي من أهم حواضر الاسلام في ذلك الوقت ، أمر لا يخلو من دلالة . سيما وان الكتاب يرمى الى أهداف سياسية واجتماعية في المقام الأول ، ونجد فيه تلخيصا جيدا للفلسفة السياسية عند المعلم الثاني . وكان الكتاب قد جاء نتيجة تجربة ومعايشة لمواقع المجتمعات الثلاثة في العراق والشام ومصر ، وليس نتيجة (يوتوبيا) حالة كما يحسب الكثيرون !

واذا كان الفارابي قد فرغ من تأليف كتاب (المدينة الفاضلة) وتحريره ، والنظر فيه ، وكتابة أبوابه وقصوده عام ٣٣٧ هـ ، ونحن نعرف ان فيلسوفنا قد توفي عام ٣٣٩ هـ ، أي بعد سنتين من انتهائه من تأليف هذا الكتاب ، اذن فهو يعتبر من أواخر الكتب التي ألفها ، ان لم يكن آخرها على الإطلاق ! وفيه أخذ المذهب الفكري والفلسفي للفارابي شكله الناضج والنهائي .

وبالتالي لو كانت هذه الفكرة ، المتعلقة بإدراك حقيقة الشيء صحيحة أو تعبر عن مرحلة النضوج ، لوردت في هذا الكتاب بالتأكيد . ولذا فإنه ربما كان مؤمنا بها في أوائل اشتغاله بالعمل الفلسفي ، ثم تخلى عنها بعد ذلك ، بدليل خلو كتاب (المدينة الفاضلة) منها .

٢ - معرفة مدى صحة نسبة رسالة (التعليقات) الى الفارابي ، واحتمال أن يكون هناك شك في نسبتها اليه ، وبالتالي نتخلص من هذا الرأي الطارئ على الفلسفة الفارابية .

ولكن رسالة (التعليقات) صحيحة النسب الى فيلسوفنا ، وذكرها ،

(٢٥٦) نظر ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء في طبقات الأئمة ، ج ٢ ، ص ١٣٨ .
١٣٩ .

الذين أرخوا له وفهرسوا كتبه من القدماء والمحدثين (٢٥٧) . وتوجد منها نسخ مخطوطة عديدة في مكتبات العالم ، وكلها تؤكد نسبتها الى المعلم الثاني . فالتشكيك في نسبتها له غير صحيح . وبالتالي يسقط هذا الافتراض .

٢ - من المحتمل أن يكون هذا النص الذي تحدث فيه الفارابي عن حقيقة الأشياء مقحما على النص الأصلي للكتاب ، سيما وأن الكتاب في أساسه تعليقات وخواطر فلسفية سجلها الفارابي في موضوعات مختلفة وجمعها التلامذة والنساخ من بعده ، وجائز أن يكون قد اختلط رأيه بأراء غيره من الفلاسفة . وقد يعزز ذلك أن النص لم يرد في أى من كتبه الأخرى .

وهذا الافتراض جائز الا أننا نرجح عليه الافتراض الاول . وهو أن يكون الفارابي قد قال بهذا الرأي ، وهو عدم امكان معرفة حقيقة الشيء ، في مؤلفاته الأولى ، ثم تخلى عنه بعد أن اتضحت أبعاد مذهب الفلسفي ، بدليل خلو كتب النصوص التي ألفها في أواخر حياته من أى إشارة لهذه الفكرة ، بل على العكس ، فإن كل ما فيها يدل على قدرة العقل على ادراك حقيقة الشيء .

(٢٥٧) انظر مثلا البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، أيضا (تلمة صوان الحكمة) ، ص ١٦ ، وانظر د- حسين محفوظ - د- جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابي ، ص ٢١٤ ، ص ٣١٧ - ٣١٨ ، مط الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ . وانظر :

N. Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, p. 44,
London, 1982.

_____ الفصل الخامس _____

الانسان في المجال الخلقي

الانسان فى فلسفة المعلم الثانى ليس كائنًا منعزلا أو مغلقا على دائرة ذاته ، وإنما هو فى اتصال وتواصل مع الآخرين • يخدمهم ويخدمونه ، يعلمهم ويعلمونه ، يسوسهم ويحاكمونه ، لذا فإن الجدل ، عند الفارابى ، بنوعيه : الصاعد والهابط ، لا يتوقف فى حدود معرفة النفس وتلقى الفيض والاتصال بالواحد كما هو الحال عند افلوطين ، بل انه يعطيه بعدا أخلاقيا وسياسيا واجتماعيا ، ينقله من دائرة الفرد الى دائرة الجماعة • ومن الانسان الى الانسانية • فالسعادة يجب ان تتحقق للمجتمع ككل ، ولا تقتصر على الأفراد ، والا كانت ناقصة •

وإذا كان الانسان مدنيا بالطبع كما قيل ، فهو كائن أخلاقى بالطبع أيضا ، وتلك السمة هى التى تميزه عن الحيوان (١) • ومن هنا كان اهتمام الفارابى بعلم الأخلاق كبيرا جدا ، بل انه جعل الأخلاق والقيم النتيجة النهائية لكل المقدمات التى طرحها فى فلسفته • وعلم الأخلاق يمثل الجانب العملى من فلسفة الفارابى الانسانية ، بل هو الخلاصة النهائية لتلك الفلسفة ، لأن تمام السعادة - كما قال الفارابى بحق - بمكارم الأخلاق ، كما أن تمام الشجرة بالثمرة (٢) ، ولابد من بحثه الآن بعد أن قمنا فى الفصول السابقة بعرض الجانب النظرى من فلسفة المعلم الثانى •

١ - تعريف علم الأخلاق :

هو العلم الذى يبحث فى الأفعال الجميلة ، ومصدر تلك الأفعال ،

(١) يقول ابن مسكويه - ويدعى فى الغالب مسكويه - : « الانسان من بين الموجودات كلها هو الذى يلتصق له الخلق المصود والأفعال المرضية » ، انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ ، مط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ • وانظر فى هذا الصدد • زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ •
(٢) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ •

واسبابها ، وكيف تستحيل الى ملكة عند الانسان . يقول أبو نصر :
ان علم الأخلاق هو « علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها
الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة
قنية (= ملكة) لنا » (٣) .

وفى (احصاء العلوم) قد نجد تعريفا مفصلا لعلم الأخلاق فى
معرض حديث الفارابى عن (العلم البدنى) ، وهو العلم الذى يشمل
السياسة والأخلاق . حيث يقول : « أما العلم المدنى فانه يفحص عن
أصناف الأفعال والسنن الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجاياء والشيم
التي عنها تكون الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل ، وكيف
ينبغى أن تكون موجودة فى الانسان ، وكيف الوجه فى ترتيبها على النحو
الذى ينبغى وجودها فيه ، والوجه فى حفظها عليه ، ويميز بين الغايات
التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن ويبين أن التي ينال
بها ما هو فى الحقيقة سعادة هى الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل .
وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص ، وأن وجه وجودها فى
الانسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة فى المدن والأمم وتستعمل
على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا » (٤) .

ورغم أن الفارابى يتحدث هنا عن العلم المدنى بشكل عام ، فانه
بهذا التعريف أو التحديد يقصد علم الأخلاق ، لأن الحديث عن الأفعال
الارادية التي تصدر عن الانسان ، والقوانين التي تحكمها ، والغايات
التي ترمى اليها ، وغير ذلك من الأمور ، هو حديث عن علم الأخلاق
Ethics الذى يعرف حديثا بأنه « علم يبحث فى الأحكام القيمية
التي تنصب على الأفعال الانسانية من ناحية أنها خير أو شر » (٥) .

وهذا العلم يبحث فى السعادة ، ويميز بين السعادة الحقيقية
والسعادة الزائفة ، ويبين أن الخير والفضيلة هى التي تؤدى الى السعادة
الحقيقية ، أما الشرور والقبائح فمآلها الى الألم والخسران .

يقول المعلم الثانى مشيرا الى (علم الأخلاق) ضمن حديثه عن
(العلم المدنى) : ان هذا العلم « يميز الأفعال والسنن » ، ويبين أن التي

(٣) الفارابى : التنبه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٢٣٤ . وقارن الفارابى : العلم المدنى ، وبحث
الفقه وعلم الكلام ، ص ٦٩ ، ضمن (كتاب الملة (تصوفاً أخرى) ، تحقيق : د . محسن
هيدى .

(٥) المعجم الفلسفى ، ص ١٢٤ . اصدار مجمع اللغة العربية

ينال بها ما هو فى الحقيقة سعادة هى الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل ، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص ، (٦) .

ونستطيع تلخيص رأى الفارابى فى تعريف علم الأخلاق فى النقاط التالية :

١ - ان علم الأخلاق عند الفارابى ينصب على بحث الأفعال الانسانية الارادية ، لأن الأفعال غير الارادية لا تدخل فى نطاقه .

٢ - يبحث هذا العلم فى الأفعال الجميلة وأسبابها ، وكيف تصير عادة وملكة عند الانسان ، وكيف تتميز عن الأفعال غير الجميلة

٣ - يعالج هذا العلم أيضا حقيقة الخير والشر ، والسبل المؤدية الى كل منهما .

٤ - علم الأخلاق غائى ، وغايته حصول السعادة . والسعادة انحقيقية ترتبط بالمعرفة ، وتحقق بعمل الخير واكتساب الفضائل ، واجتناب الشر والبعد عن الرذائل . ويبحث هذا العلم فى أقسام الفضائل ، واصناف الشرور .

٥ - يهدف هذا العلم الى استنباط القانون أو جملة القوانين التى تحكم الفعل الخلقى العام ، والتى تنطبق على الجميع بغض النظر عن الزمان والمكان ، كالبحث فى حقيقة الخير والشر مثلا ، رغم ان الفارابى يعطى اهتماما خاصا لتغير الظروف وتباين البيئات ، ومدى تأثير ذلك فى أخلاق الناس .

٦ - لا تقتصر الأخلاق على اصلاح الفرد بل تتسع لتشمل اصلاح الجماعة ، سواء كانت منزلا أو مدينة أو أمة كما سنرى ، ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند الفارابى .

٢ - السعادة غاية لذاتها :

ان الغاية التى يرمى اليها الانسان فى ممارسته للفعل الأخلاقى هى تحقيق السعادة . والفارابى يعتبر تلك حقيقة لا تحتاج الى بيان . فيقول فى هذا الصدد : « أما ان السعادة غاية ما يتشوقها كل انسان ، وان كل من يحو يشع به فأنما ينحوها على أنها كمال ما ، فذلك ما لا يحتاج فى بيانه الى قول ، اذ كان فى غاية الشهرة . وكل كمال غاية يتشوقها

(٦) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١٢٥ ، وانظر للفارابى : العلم المعنى وعلم اللغة وعلم الكلام ، ص ٦٩ .

الانسان فانما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر . ولما كانت الغايات التى تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة اجنئ الغايات المؤثرة « (٧) .

فالسعادة غاية ، وكمال ، وخير ، بل هى أجدى الخيرات ، وأقربها الى النفس الانسانية ، وهى الغاية التى تؤثر لأجل ذاتها .

يقول أبو نصر : « وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الانسان نحوها ، من قبل أن الخيرات التى تؤثر ، منها ما يؤثر لينال (بها) غاية أخرى مثل الرياضة وشرب الدواء ، ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها . وتبين أن التى تؤثر لأجل ذاتها أثر وأكمل من التى تؤثر لأجل غيرها . وايضا فان الذى يؤثر لأجل ذاته منه ما يؤثر أحيانا لأجل ذاته لا لننال به شيئا آخر ، وقد تؤثر أحيانا لننال به الثروة أو امرا آخر من الأمور التى تنال بالرياسة أو العلم . ومنها ما شأنه أن يؤثر أبدا لذاتها ولا يؤثر فى وقت من الأوقات لأجل غيرها ، وهذا أثر وأكمل خيرا من التى قد تؤثر أحيانا لأجل غيرها » (٨) .

السعادة اذن هى أعظم الخيرات التى يسعى اليها الانسان ، لأن هناك من الخيرات ما لا يؤثر لأجل ذاته بل لغايات أخرى كالرياضة وتناول الدواء الذى يقصد به الصحة . وحتى الخيرات التى تطلب لأجل ذاتها فانها تقصد أحيانا لأجل غيرها ، مثل العلم فانه قد يطلب أحيانا لغرض الثراء والوجاهة وغير ذلك . أما السعادة فانها تطلب فى جميع الأوقات لأجل ذاتها . وهى « اذا حصلت لنا لم نحتاج معها الى شيء آخر غيرها . وما كان كذلك فهو أخرى الأشياء أن يكون مكتفيا بنفسه » (٩) .

لذلك نجد الفارابى يسوى فى (السياسة المدنية) بين الخير والسعادة . لأن السعادة هى الخير على الإطلاق ، وكل ما ينفع فى أن تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضا خير ، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه فى السعادة . وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق ، (١٠) .

(٧) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ . وقارن قول مسكويه : « السعادة خير ما ، وهى تمام الخيرات وغاياتها . والتمام هو الذى اذا بلغنا اليه لم نحتاج معه الى شيء آخر » . (تهذيب الأخلاق ، ص ٨٠) .

(٨) الفارابى : التنبيه ، ص ٢ - ٣ . و (بها) فى نسختنا (لها) .

(٩) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٣ .

(١٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .

ويؤكد هذا المعنى فى (المدينة الفاضلة) فيقول : « السعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الانسان اعظم منها » (١١) .

ولا شك أن الفارابى ، وكذلك مسكويه ، يحذوان فى هذه النقطة حذو (المعلم الأول) الذى يرى أن « السعادة هى على التحقيق شيء نهائى كامل مكثف بنفسه مادام انه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان » (١٢) .

٣ - الإرادة والاختيار (البعد النفسى للعمل الخلقى) :

يحلل الفارابى الإرادة والاختيار تحليلًا دقيقًا ، ويربطهما بالفعل الأخلاقى . وكأنه يريد أن يضع أساسا سيكولوجيا لهذا الفعل ، حيث نجد هنا تطبيقا لنظريته فى النفس .

فالارادة قائمة على نوع من الاحساس والتخيل ، بينما الاختيار ناجم عن الروية والنطق .

يقول أبو نصر : « فعندما تحصل هذه المعقولات (الأولى) للانسان يحدث له ، بالطبع ، تأمل وروية ، وذكر ، وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى بعض ما عقله ، وشوق اليه والى بعض ما يستنبطه ، أو كرامته . والنزوع الى ما أدركه بالجملة هو الإرادة . فان كان ذلك عن روية أو عن نطق فى الجملة سعى الاختيار . وهذا يوجد فى الانسان خاصة . واما النزوع عن احساس أو تخيل فهو أيضا فى سائر الحيوان » (١٣) .

فالارادة تستند على القوة الحاسنة والقوة النزوعية من قوى النفس ، أما الاختيار فيقوم على التفكير والروية أو القوة الناطقة . ولكن الفارابى فى مكان آخر يشير الى ثلاثة أقسام للإرادة : الأولى هى شوق عن احساس ، والثانية شوق عن تخيل ، والثالثة شوق عن نطق ، وينعتها بالاختيار ، وهو ما يتميز به الانسان عن الحيوان .

يقول المعلم الثانى : « ان الإرادة هى أولا شوق عن احساس . والشوق يكون بالجزء النزوعى والاحساس بالجزء الحاس . ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له فتحصل ارادة

(١١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .

(١٢) انظر أرسطو طاليس : كتاب (الأخلاق الى نيقوماخوس) ، ك ١ ب ٤ ف ٨ ،

ص ١٩٢ ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ .

(١٣) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ .

ثانية بعد الأولى . فان هذه الارادة هي شوق عن تخيل . فمن بعد أن يحصل هذا يمكن أن تحصل المعارف الأولى التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق . فيحدث حينئذ في الانسان نوع من الارادة ثالث وهو الشوق عن نطق ، وهذا هو المخصوص باسم الاختيار . وهذا هو الذي يكون في الانسان خاصة دون سائر الحيوان » (١٤) .

فللنفس بطبيعتها نزوع . ولما كانت تحس وتتخيل فلها ارادة كسائر الحيوان ، غير أن الاختيار للانسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية ، وهو لا يوجد الا حيث يوجد التعقل الخالص (١٥) .

أى أن المعلم الثانی يفرق تفريقا واضحا بين الارادة والاختيار . ويرى أن الأولى « وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، في حين أن الاختيار لا يكون الا وليد تفكير وتدبر ، وهو مقصور على الانسان . وكأنه يهبط بالارادة الى مستوى النزوع ، وبذلك يمكن أن تعزى الى الحيوان » (١٦) .

وعلى هذا الأساس يحاول فيلسوفنا أن يجعل الاختيار أساسا للفعل الأخلاقي ، لأنه مقصور على الانسان ، بينما الارادة شاملة للانسان والحيوان . فبالاختيار « يقدر الانسان أن يفعل الحمود والمذموم ، والجميل والقبيح ، ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب » . وأما الارادتان الأوليان فانهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق . فاذا حصلت هذه - يقصد النوع الثالث وهو الاختيار - في الانسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى ، وبهذا يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل والقبيح » (١٧) .

وفي موقف الفارابي هذا تعسف لا مبرر له . لأن الارادة ، في حقيقتها ، لا تخلو من التفكير والوعى ، بل هي « تصميم واع على أداء فعل معين ، ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف » والعمل الإرادى وليد قرار ذهنى سابق » (١٨) . وهذا يعنى أن الارادة لا تقوم على الرغبة والنزوع فحسب ، بل تقوم أيضا على التفكير والوعى المستقل .

(١٤) السياسة المدنية ، ص ٧٢ .

(١٥) دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٤٩ .

(١٦) د . ابراهيم مذكور يشير في مكان آخر الى أن الارادة هي دعامة الاخلاق عند الفارابي ، وأن السعادة هي الغاية القصوى التي يتمناها الانسان ، وانما تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن ارادة وفهم مقصودين . وفي وسع كل انسان أن يفعل الخير ، وأن يحصل على السعادة أن أراد ذلك . (نفس المصدر ، ص ١٤٤) .

(١٧) السياسة المدنية ، ص ٧٢ .

(١٨) المعجم الفلسفى ، ص ٧ . والجرجاني يعرف الارادة بأنها « صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه » (الترميمات ، ص ١٠) .

ويبدو أن أبا نصر قد أدرك هذا الخطأ الذى وقع فيه ، فحاول أن يقومه أو يخفف من آثاره ، وذلك بأن جعل كلا من الإرادة والاختيار ظاهرتين انسانيّتين ، ولكن الإرادة أشمل من الاختيار لأنها تقع على الممكن وغير الممكن ، بينما الاختيار يختص بالممكن فقط . فهو يفرق بينهما من هذه الناحية لا من حيث اختصاص أحدهما بالإنسان ، وشمول الأخرى للإنسان وغيره .

يقول الفارابى : « الفرق بين الإرادة والاختيار أن الإنسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة ، وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة ، مثل أن يهوى أن لا يموت . والإرادة أعم من الاختيار ، فإن كل اختيار إرادة ، وليس كل إرادة اختياراً » (١٩) .

والفارابى يعتبر الإنسان الفاضل هو أفضل ذوى الإرادة . فهو يرى أننا لو تأملنا أجزاء العالم كلها لموجدنا أن « أفضلها ما هو ذو نفس » وأفضل ذوى الأنفس الذى له الاختيار والإرادة والحركة التى عن روية ، وأفضل ذوى الإرادة والحركة عن الروية الذى له النطق البليغ فى العواقب ، وهو الإنسان الفاضل » (٢٠) .

كذلك فإن فى تحليل فيلسوفنا للخير والشر الإراديين ، ما يقيد بأن العمل الإرادى عنده ناتج عن التفكير والتدبر بالإضافة الى الشوق والنزوع (٢١) .

ولعل هذا يتضح أيضاً فى اشارته الى أن العمل الإرادى هو العمل المقرون بالنية ، وهو الذى يستحق المكافأة حمداً أو ذمماً ، ثواباً أو عقاباً . يقول : « أن المكافأة ليست واجبة فى الطبيعة ، وإنما انما تجب فى الأعمال المقرونة بالنيات ، والدليل على ذلك أن المرء لا يجازى على ما يعمل فى نومه ، ولا على ما ليس من إرادته واختياره ، مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واغتذائه واستغراقه وأن كان فيها بعض الإرادة . ولا يجازى أيضاً على نياته المجردة » (٢٢) .

فالعمل الذى يجازى عليه الإنسان هو العمل المقرون بالنية ،

(١٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٨ .

(٢٠) انظر الفارابى : كتاب (الموعظة) . مخطوط ، ورقة (٦) ، مهد المخطوطات

بجامعة الدول العربية ، رقم (٣٨٢) ، فلسفة ومنطق .

(٢١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢٢) الفارابى : رسالة السياسة ، ص ٦٥٢ . ونفس الراى يرد فى كتاب (الموعظة)

للفارابى ، مخطوط ، ورقة (٨) .

أما الأعمال غير الإرادية فهي خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هي خارجة عن نطاق العمل الخلقى أصلا .

ولا شك أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وهي ظاهرة نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبير (٢٣) . وهذا دليل آخر على أن الإرادة لا تقتصر على القوة الحاسة والنزوعية بل تشمل الفكرية أيضا .

والخلاصة أن الفارابي جعل الإرادة جنبا إلى جنب مع الاختيار في تحديد طبيعة العمل الخلقى ، فالخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، (٢٤) . وكذلك فإن للإرادة دورا أساسيا في توجيه أفعال الإنسان . فالأفعال التي تصدر عن أفراد المدينة الفاضلة لا تصدر عن هيئات وملكات طبيعية بل إرادية (٢٥) .

والإرادة عند مسكويه (ت ٤٢١ هـ) هي التي تميز العمل الخلقى سواء كان خيرا أم شرا ، فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق ، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه ، (٢٦) .

٤ - الفضائل طريق السعادة :

(١) ماهية الفضيلة :

لاحظنا فيما سبق أن السعادة هي أعظم الخيرات وأجداها بل هي الخير المطلق . وغاية الإنسان تحقيق السعادة في الدارين . وذلك لن يكون إلا بالتحلي بمجموعة من الفضائل الخلقية . ولذا كان البحث في الفضيلة وأنواع الفضائل من صلب المباحث الأخلاقية عند المعلم الثاني .

حيث يشير هذا الفيلسوف إلى أن الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة أربعة أجناس : الفضائل

(٢٣) د. إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤٥ .

(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ .

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

(٢٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ .

النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية » (٢٧) .

فالأشياء التي تهيب لنا طريق السعادة في الحياة الدنيا والآخرة هي الفضائل . سواء كانت بالنسبة للفرد أو للجماعة ، للمدينة أم للأمة . ولكن قبل أن نحدد تقسيم الفارابي للفضائل وتصنيفه لها ، لابد لنا أن نحدد ماهية الفضيلة عنده .

والحقيقة أننا لا نجد تعريفا محددا للفضيلة عند فيلسوفنا ، ولكنها أقوال متناثرة هنا وهناك ، قد نستطيع بعد جمعها أن نكون تصورا معينا له حول هذا الموضوع .

يرى الفارابي أن الغرض من الفضيلة هو الخير الذي يراود لنفسه لا لشيء آخر (٢٨) . ولذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل ، كما ارتبطت الرذيلة بفعل الشر والقبیح .

يقول أبو نصر : « الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات والأفعال الجميلة هي الفضائل ، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص » (٢٩) .

والأفعال الجميلة هي الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة ، وإن الفضائل تصدر عن مثل تلك الأفعال .

يقول المعلم الثاني : « الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة . والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل . وهذه خيرات هي لا لأجل نواتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة . والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة . والهيئات والملكات التي تكون عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس » (٣٠) .

وهكذا فإن الفضيلة هي هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال الإرادية التي تبلغ بها السعادة . والملكة صفة راسخة في النفس ، أما الهيئـة فهي كيفية نفسانية إذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وتصبح بطيئة الزوال تسمى ملكة ، وبالقياـس إلى الفعل تسمى عادة . وخلقاً (٣١) .

• (٢٧) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢ .

• (٢٨) الفارابي : فصول المدنى ، ص ١٧٠ .

• (٢٩) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٣ .

• (٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ .

• (٣١) الجرجاني : التعريفات ، ص ٢٠٥ .

كذلك فإن الفضيلة عند الفارابي هي خير ، ولكن ليس خيرا لذاته ، بل لأجل السعادة . وهذا هو موقف أرسطو أيضا الذي يرى أن الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة ، واننا مهما طلبنا الفضيلة لذاتها ، فاننا « مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة » ، في حين أنه لا أحد يمكن أن يبغي السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أي شيء كان سواها ، بل يبتغيها لذاتها فقط (٣٢) .

(ب) اقسام الفضائل :

بعد أن عرضنا ماهية الفضيلة عند المعلم الثاني نعرض الآن تقسيمه للفضائل . فقد تكون الفضيلة واحدة ، لكن الفضائل متنوعة . والحقيقة اننا نلاحظ عنده وجود تقسيمين للفضائل : أحدهما تقسيم ثنائي ، والآخر رباعي . غير أننا لو أمعنا النظر فيهما لوجدناهما ، في الجوهر ، تقسيما واحدا ، يقوم على أساس أن الفضائل نوعان : عقلية وخلقية ، وسوف نستعرض ، على كل حال ، هذين التقسيمين .

١. أما التقسيم الأول ، فيرى فيه الفارابي أن الفضائل صنفان : « خلقية ونطقية » فالخلقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة وبالعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم ، والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة . وكذلك الرذائل تنقسم هذه المقسمة « (٣٣) » .

وما دامت الفضائل الخلقية مرتبطة بالقوة النزوعية من النفس ، فلا بد أن تكون خاضعة لتوجيه القوة الناطقة ، لأن العقل يضبط النزوعي ويوجهه . ولأن القوة الناطقة عند الفارابي ، كما سبق وأشرنا ، « هي التي يميز بها الانسان بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق وبها يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملاذ والمؤذي » (٣٤) .

وقد يترتب على ذلك نتيجة مفادها أن النظري عند الفارابي مقدم على العملي ، والعقلي على الخلق ، كما يحسب كثير من الباحثين ، على

(٣٢) أرسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ١ ب ٤ ف ٥ ، ص ١٩١ .
(٣٣) الفارابي : فصول المدي ، ص ١٠٨ . وقارن مع أرسطو ، الذي يرى أيضا أن « الفضيلة على نوعين : أحدهما عقل ، والآخر أخلاقي ، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم اليه يسند أصلها ونموها ، ومن هنا يجيء أن بها حاجة الى التجربة والزمان ، وأما الفضيلة الأخلاقية فانها تتولد على الأخص من العادة والتشيم » (انظر : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ١ ، ص ٢٢٥) .
(٣٤) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٢ - ٣٣ .

زعم أن ذلك أمر درج عليه فلاسفة اليونان ، وتابعهم فيه فيلسوفنا ا
ولكننا يجب أن نتلقى هذه النتيجة بكثير من الحذر والتحفظ ، لأن الأمر
ليس أمر تفضيل بين هذه القوى ، بل هو أمر تمييز لوظيفة كل منها ،
وأن كان الفارابى ولو عا بتقسيم قوى النفس على أساس أن بعضها يحكم
والآخر يخضع ويطيع ، كما لاحظنا ، ولكن على صعيد الممارسة العقلية
والخلاقية فإن للعمل قيمة وأهمية لا تقل عن قيمة وأهمية النظر ، أن لم
تكن تتفوق عليه كما سنرى .

أما التقسيم الثانى للفضائل فيذهب فيه الفارابى الى أنها « أربعة
أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ،
والصناعات العملية » (٣٥) . ويستعرضها الفارابى واحدة واحدة ،
بشيء من التفصيل أحيانا ، وبشيء من الإيجاز والغموض فى أحيان
أخرى . وسنحاول ، قدر الامكان ، استجلاء رايه النهائى فى هذا
الخصوص .

١ - الفضائل النظرية :

وهى العلوم الأولى أو المبادئ الأولية للمعرفة . « وهذه العلوم
منها ما يحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرك كيف
ومن أين حصلت وهى العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص
واستنباط وعن تعليم وتعلم » (٣٦) .

أما التى تحصل للانسان من غير بحث أو تعليم واستعانة بالحواس
فمثالها المعقولات الأولى . مثل الكل أعظم من الجزء ، والمقادير المساوية
لشيء الواحد متساوية . الخ ، وقد سبق وعرضناها تفصيلا أثناء
حديثنا عن نظرية المعرفة (٣٧) . أما العلوم التى تحصل للانسان بالتأمل
والاستنباط والتعليم فمثالها المنطق والبحث عن مبادئ الموجودات (٣٨) .

٢ - الفضائل الفكرية :

ترتبط هذه بالفضائل النظرية بشكل وثيق ، أن لم تكن تابعة لها .

(٣٥) الفارابى : تحصيل السعادة ، ص ٢ ، وانظر د . سهر فضل الله : الفلسفة
الانسانية فى الاسلام ، ص ١٤٨ ، دار النهضة العربية ، القاهرة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٢ .

(٣٧) انظر الفصل الرابع ، ص ٢١٨ وما بعدها

(٣٨) سهر . زايد . الفارابى ، ص ٥٣ .

لأنها تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية:
محصلة (٣٩) .

ويعرفها الفارابي بأنها « هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما:
فاضلة . وأما القوة الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر . »
فليست هي فضيلة فكرية بل ينبغي أن تسمى بأسماء آخر « (٤٠) » .

والفضيلة الفكرية قد تكون لاستنباط الأنفع في غاية فاضلة للأفراد.
وقد تكون لمدينة أو أمة أو عدة أمم ، وتسمى حينذاك فضيلة فكرية.
مدنية (٤١) . ويرى الفارابي أنها « أشبه أن تكون قدرة على وضع
النواميس » (٤٢) .

وهذه الفضيلة لا تتبدل الا في أحقاب أو مدد طويلة ، فإذا كان
ما يستنبط منها يتبدل في مدد قصيرة فهي فضيلة فكرية جزئية كالفضيلة.
الفكرية المنزلية أو الجهادية أو المشورية (٤٣) .

وتشكل الغاية معيارا لتمييز الخير عن الشر ، « فإذا كانت الأشياء.
التي تستنبط هي أنفع الأمور في غاية ما فاضلة كانت الأشياء التي
تستنبط (عنها) هي الجميلة والحسنات ، وإذا كانت الغاية شرورا كانت
الأشياء التي تستنبط أيضا بالقوة الفكرية شرورا أيضا ، وأمورا قبيحة.
وسيئات » (٤٤) .

ويبدو أن الفارابي يتحدث هنا عن المبادئ الخلقية لا الأفعال.
وهو يرى أن الغاية هي التي تحدد طبيعة تلك المبادئ وجنوحها نحو
الخير أو الشر . رغم أن الفارابي لا يوضح في كلامه هنا ، ولا يضرب
أمثلة وهي ضرورية جدا في هذا المقام ، خاصة وأنه بصدد الحديث عن
فلسفة عملية . وهو أمر يؤخذ عليه ، وبخاصة في كتابيه (تحصيل
السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) .

٣ - الفضيلة الخلقية :

لا نجد عند الفارابي تعريفا محددًا للفضيلة الخلقية ، كما هو .

(٣٩) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢٦ .

(٤٠) نفس المصدر ، ص ٢٦ .

(٤١) نفس المصدر ، ص ٢٦ .

(٤٢) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

(٤٣) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

(٤٤) نفسه ، ص ٢٠ - ٢١ . (عنها) أضفنا ما هي مستقيم الجملة .

الحال عند أرسطو (٤٥) ، رغم أنها تشكل صلب الموضوع ، ويفترض أن يهتم بها أكثر من اهتمامه بأنواع الفضائل الأخرى ، ولكنه بالمقابل يتحدث عن علاقتها بالخير والجمال ، وعلاقتها بالفضائل الأخرى ، مما يمكن أن نستنتج منه تعريفا للفضيلة الخلقية .

فهو يرى أن « كل ما هو أنفع وأجمل ، فاما أن يكون أجمل في المشهور ، أو أجمل في ملة ، أو أجمل في الحقيقة » وكذلك الغايات الفاضلة اما أن تكون فاضلة وخيرا في المشهور أو فاضلة وخيرا في ملة ما ، أو فاضلة وخيرا في الحقيقة ، وليس يمكن أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة الا الذي فضائله الخلقية فضائل في تلك الملة خاصة » (٤٦) .

وهكذا توجد ثلاث صور للجميل وهي : الجميل فيما تعارف عليه الناس فأضحى مشهورا ، والجميل في ملة أو دين معين ، والجميل في ذاته . ونفس الشيء بالنسبة للغايات الفاضلة ، فهي اما أن تكون فاضلة في المشهور أو في الملة أو في الحقيقة . والذي يستطيع أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة ما هو الذي تكون فضائله الخلقية مقررّة عند أهل تلك الملة .

والفارابي يرى أن الفضائل النظرية والفكرية والخلقية مرتبط بعضها ببعض . لكنه يرى أن الفضيلة الفكرية تابعة للنظرية ، غير أنها سابقة للفضيلة الخلقية . لأن هذه انما تصير « موجودة بعد أن صيرتها الفضيلة النظرية معقولة » بأن تميزها الفضيلة الفكرية وتستنبط أعراضها التي تصير معقولاتها موجودة باقتران تلك الأعراض بها » (٤٧) .

وكان فيلسوفنا يشير الى أن للعقل دورا هاما في استنباط المبادئ التي يهتدى بها العمل الخلقى . فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لابد أن تكون معقولة أولا .

والارادة تميز الفضيلة الخلقية ، فالفضيلة الكائنة بارادة هي الفضيلة الانسانية (٤٨) ، وهذا دليل آخر يؤكد أهمية الارادة في تمييز الفعل الأخلاقى عند الانسان ، ويمكن أن نضيفه الى ما ذكرناه سابقا .

٤ - الفضائل العملية :

وتهتم بتعيين ما هو خير ونافع ، وتتولى نقله الى حيز الفعل .

(٤٥) انظر (الأخلاق الى ليونماخوس) ، ٢ ب ١ (ف ٢ - ف ٣) .

(٤٦) تحصيل السعادة ، ص ٢٦ .

(٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٨ .

وفى هذا المضمار تنفذ أوامر القوة الحاكمة التى ربما تلكأت فى بادئ الأمر عنها ، لكنها لا تلبث أن تعتاد القيام بذلك (٤٩) .

يقول أبو نصر : « وأما الفضائل العملية والصناعات العملية فيعودوا أفعالها بطريقتين : أحدهما بالأقاويل الاقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التى تمكن فى النفس هذه الأفعال والملاكات تمكيناً تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً ، وتلك ممكنة بما أعطتها الملاكات استعمال الصنائع النطقية وما يعود من استعمالها . بالطريق الآخر طريق الاكراه ، وتلك تستعمل مع المتمردين المعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم » (٥٠) .

اذن فالفضائل العملية هى الممارسة الفعلية للخير ، ونقل الفضيلة من الصعبد النظرى الى الصعبد العملى . ويمكن تعويد الناس على الفضائل العملية اما بالاقناع أو بالتأديب . ولا شك ان الفارابى يعول كثيراً على الدولة وعلى الساسة فى حمل الناس على اتباع الفضيلة واكتساب الأخلاق الحميدة . وبذا تكون الأخلاق إحدى مهام السياسة ، أو أبرز تلك المهام اذا شئت .

٥ - الأخلاق بين الفطرة والاكتساب :

هل الأخلاق فطرية أم مكتسبة ؟ سؤال طالما طرحه فلاسفة الأخلاق قديماً وحديثاً ، وتصدى له الفارابى بالبحث والتحليل . وهو يميل الى اعتبار ان الأخلاق كسبية ، واذا حدث وأخذ بالفطرة ، فانما يأخذ بها فى ضيق الحدود ، فيسميها بالاستعداد أو الامكان .

يقول المعلم الثانى : « ان الأخلاق كلها الجميل والقيبح هى مكتسبة » (٥١) . ويقول أيضاً : « لا يمكن أن يفطر الانسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الانسان بالطبع حائكاً ولا كاتباً . ولكن يمكن أن يكون بالطبع معداً نحو أحوال فضيلة أو رذيلة ، بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها ، كما يمكن أن يكون بالطبع معداً نحو أفعال الكتابة أو صناعة أخرى بأن تكون أفعالها أسهل عليه من أفعال غيرها ، فيتحرك من أول أمره الى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه ، متى لم يحفز من خارج الى ضده حافز .

(٤٩) انظر د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٤ .

(٥٠) تحصيل السعادة ، ص ٣١ .

(٥١) التنبية على سبيل السعادة ، ص ٧ .

وذلك الاستعداد الطبيعى ليس يقال فيه انه فضيلة ، كما ان الاستعداد الطبيعى نحو افعال الحياكة ليس يقال فيه حياكة ، (٥٢) .

فالفارابى ينفى أن توجد الفضائل عند الانسان بالفطرة أو الطبع ولكنه لا ينفى أن يكون الانسان مطبوعا على استعداد معين للفضيلة أو ما يضادها ، وذلك بأن يكون فعل أحدهما أسهل عليه من فعل الأخرى . ولكن الفارابى لا يوضح لنا بدقة معنى تلك (السهولة) ، هل هى سهولة الظروف المحيطة وتكيفه لها ؟ سيما وأنه يشير الى (حوافز خارجية) قد تقف ضد الطبع ، أم أنها تعنى توفر استعدادات ذاتية عند الانسان ترجح قابليته لهذا الفعل أو ذاك ؟ ولعلنا نرجح الرأى الأخير ، لأن الفارابى يميز تمييزا دقيقا بين الفضيلة وبين الاستعداد الطبيعى نحوها ، ويرى انهما لا يمكن أن يكونا شيئا واحدا . وهو إذ ينكر وجود الفضيلة بالطبع ، فانه لا ينكر وجود (استعداد) لتلك الفضيلة .

ورأى الفارابى هذا يرجع بجذوره الى أرسطو الذى يرى أن الفضائل الأخلاقية لا تحصل لنا بالطبع ، وأن « أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة ، أن تصير أفعال ما هى كائنة . مثال ذلك الحجر الذى هو بالطبع يهوى الى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تتجه الى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكن أن يفقد خاصته التى تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة » (٥٣) .

ولكن المعلم الأول يرى « أن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد ارادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وأن العادة تنميتها وتتمها فينا » (٥٤) .

وقد نهج مسكويه فى تصويره للأخلاق من ناحية كونها فطرية أم مكتسبة ، نفس منهج أرسطو والفارابى ، حيث يشير الى أن « بعضهم قال : من كان له خلق طبيعى فلا ينتقل عنه ، وقال آخرون : ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للانسان ، ولا تقول انه غير طبيعى ، وذلك انا مطبوعون على قبول الخلق ، بل ننتقل بالتأديب والمواظع اما سريعا أو بطيئا » (٥٥) .

- (٥٢) فصول المدنى ، ص ١١٠ . والطبع : هو ما يقع على الانسان بغير ارادة ، أو الجبلة التى خلق الانسان عليها . (انظر الجرجاني : الترمذيات ، ص ١٢٢) .
 (٥٣) أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ٢ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .
 (٥٤) نفس المصدر ، ك ٢ ب ١ ف ٣ ، ص ٢٢٦ . وانظر قوله أيضا : « بالنسبة للخواص التى هى ملكنا بالطبع ، فاننا ليس لنا فى بادى الأمر الا مجرد القدرة على استخدامها . ولا يكون الا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التى تخرج منها » .
 (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٤) .
 (٥٥) انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ٣١ .

وهذا الرأي الأخير ، وهو رأى أرسطو كما يلاحظ ، هو الذى اختاره مسكويه . وعلل ذلك « بأننا نشاهده عيانا ، ولأن الرأى الأول يؤدى الى ابطال قوة التمييز والعقل ، والى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين ، والى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جدا » (٥٦) .

فمسكويه يرفض الرأى الأول الذى يرى استحالة تغيير أخلاق الناس التى فطروا عليها ، لأنه يؤدى الى عواقب وخيمة تتمثل فى ترك الناس على ما هم عليه دونما محاولة لاصلاحهم بحجة فطرية الأخلاق واستحالة تغييرها ! ويتبنى الرأى الثانى الذى لا يرى الأخلاق موجودة عند الانسان بالطبع ، ولكن يوجد استعداد لقبولها ، اما بالموعظة او بالتأديب .

ولابد أن نشير اخيرا الى أن الفارابى ، وكثاكيد منه على أن الأخلاق مكتسبة ، فانه يعطى دورا معينا لتغيرات الزمان والمكان ، وتباين البيئات والمجتمعات والأمم فى صياغة وتكوين الأخلاق ، « فالأشياء الارادية مثل العفة واليسار واشباه ذلك هى معان معقولة ارادية ، واذا اردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها فى زمان ما مخالفا لما يقترن بها من الأعراض فى زمان آخر ، وما من شأنه أن توجد لها عند أمة ما غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها فى أمة أخرى » (٥٧) .

٦ - كيف تصبح الأخلاق الجميلة ملكة ؟

إذا كانت الأخلاق مكتسبة ، فلا شك انها بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار والرسوخ ، وتصبح عادات أو ملكات يعسر زوالها ، وان كان لا يستحيل . فكيف يتم ذلك ؟ وكيف تصير لنا الأخلاق الجميلة ملكة ؟ (٥٨) .

يرى أبو نصر انه « يمكن للانسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا ، ومتى صادف أيضا فى شيء ما على خلق ما ، اما

(٥٦) المصدر السابق . ص ٣٢ .

(٥٧) تحصيل السعادة ، ص ١٩ .

(٥٨) الملكة عند الفارابى هى ما لا يمكن زواله أو يعسر . (انظر : التنبيه على

سبيل السعادة ، ص ٧) .

جميل أو قبيح ، ينتقل بإرادته الى ضد ذلك الخلق ، والذي به يكتسب الانسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادقها عليه هو الاعتقاد « (٥٩) » .

فللإنسان الحرية في أن يكتسب أى خلق يرغبه ، أو ينتقل بإرادته الى ضده ، ويكون ذلك بالاعتقاد . وكان الاعتقاد ، لا الحرية ، هو الذى يقف وراء انتقال الانسان من خلق الى آخر . ولنا عودة الى هذه النقطة بعد قليل .

يعنى الفارابى بالاعتقاد « تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرة زمانا طويلا فى أوقات متقاربة » (٦٠) .

والاعتقاد أساسى فى تحديد الأفعال الخلقية الفاضلة والأفعال غير الفاضلة . « فالفضائل والرذائل الخلقية انما تحصل وتتمكن من النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مرارا كثيرة فى زمان ما واعتقاد لها . فان كانت تلك الأفعال خيرات كان الذى يحصل لها هو الفضيلة ، وان كانت شرورا كان الذى يحصل لها هو الرذيلة على مثال ما هى عليه . الصناعات مثل الكتابة . فانا بتكريرنا لأفعال الكتابة مرارا كثيرة واعتقادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا » (٦١) .

ويستدل الفارابى على صحة كلامه هذا بمثال سياسى فيقول : « والدليل على أن الأخلاق انما تحصل عن العادة ما تراه يحدث فى المدن . فان أصحاب السياسات انما يجعلون أهل المدن أخيارا بما يعودونهم من أفعال الخير » (٦٢) .

وهذا يعبر عن الأهمية التى يوليها الفارابى للدولة فى توجيه الأفراد نحو الأخلاق الفاضلة والسنن الحميدة ، ويوضح أيضا أهمية السياسة فى مذهبه ، وكونها لا تنفصل عن الأخلاق ، وليس العكس . كما هو الحال عند ميكافيللى (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م) .

على أن الاستعدادات الطبيعية نحو الخير أو الشر ، والتى يمكن تغييرها بالعادة والتكرار ليست على مستوى واحد . « فممنها ما يمكن

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٧ - ٨ . وأرسطو يرى أن الفضيلة الأخلاقية تتولد على الأنفس من العادة والتشيم . (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ١) .

(٦٠) التنبيه ، ص ٧ - ٨ .

(٦١) الفارابى : فصول المدن ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٦٢) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ - ٩ ، وقارن قول أرسطو : « وما يجرى

فى حكومة الممالك يشبهه جلينا ، فان الشارعين لا يصيرون الأهالي فضلا إلا بترويضهم ذلك » . (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٥) .

أن يزال ويغير بالعادة زوالا تاما وتتمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها ، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص عزته من غير أن يزول زوالا تاما ، ومنها ما لا يمكن أن يزال ويغير ولا أن تنتقص قوته ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن أفعالها ، والمجاذبة والمدافعة حتى يفعل الانسان أبدا تضداد أفعالها . وكذلك متى كانت الأخلاق ردية وتمكنت في النفس بالعادة فانها تنقسم أيضا هذه القسمة « (٦٣) » .

الى هنا والفارابي يتحدث عن الأخلاق بشكل عام ، وكيف تصبح ملكة عند الانسان . ولكن بما أن مقصده الأساسي هو الأخلاق الجميلة التي تنتج عنها ملكات جميلة أو خيرة ، وليس العكس ، والا أضحت الأخلاق دونما ضابط ، فانه تحدث عن الأخلاق الجميلة وكيف تصبح ملكة .

يقول : « الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الأفعال التي بشأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة ، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة » . والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق كالحال في التي بها تستفاد الصناعات ، فإن الحذق (في الكتابة) إنما يحصل متى اعتاد الانسان فعل من هو حاذق كاتب . . . كذلك الفعل الجميل ممكن للانسان : أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها ، وأما بعد حصولها فبالفعل . وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق إذا حصلت هي بأعيانها متى اعتادها الانسان قبل حصول الأخلاق حصلت الأخلاق ، « (٦٤) » .

اذن فالإد للانسان من أفعال جميلة يعتاد عليها حتى ترسخ في النفس ، وتصبح أخلاقا جميلة وملكات خيرة ، بل أن الأخلاق ، بشكل عام ، تحصل عن العادة والتكرار للأفعال .

وأخيرا لابد لنا أن نناقش القضية السابقة التي قررها الفارابي وأجلنا الخوض فيها . فهو يرى أن الانسان يمكن أن يحصل على الخلق الذي يريد ، سواء كان جميلا أو قبيحا ، وينتقل بإرادته الى ضد ذلك الخلق .

وقد يفهم من ذلك أن الفارابي يطلق حرية الانسان في فعل الخير والشر ، ويطلق صفة العمل الأخلاقي على الاثنين ! وهو غير صحيح ، لأن الانسان حر في عمل الخير الذي يؤدي الى السعادة والتي هي غاية الأخلاق ، ولا يمكن أن يكون حرا في ارتكاب الشر الذي يؤدي الى

(٦٣) الفارابي : فصول المذني ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٦٤) الفارابي : التنبيه . . . ص ٨

الشقاء ، والذي لا يمكن أن يكون عملا أخلاقيا • بل ان الفارابي يرى أن الأفعال الجميلة التي لا نفعلها طوعا واختيارا وانما بالاكراه ، لا يمكن ان ننال بها السعادة ، فالسعادة تأتي من الأفعال الجميلة التي نفعلها طوعا وباختيارنا في جميع الأشياء ومختلف الأوقات بل نختار الجميل في حياتنا بأسرها (٦٥) •

٧ - الوسط الأخلاقي :

الفعل الأخلاقي الجميل عند الفارابي هو الفعل المتوسط • فكما أن الإنسان لا يكتسب الصحة الا اذا كان معتدلا أو (متوسطا) في طعامه وشرابه والجهد الذي يبذله في عمله ، كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل ••••• ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال واعتيت لم يكن عنها خلق جميل ، (٦٦) •

والفعل المتوسط هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر ، أحدهما افراط ، والآخر تفريط • فالأفعال التي هي خيرات هي الأفعال المتوسطة بين طرفين هما جميعا شر ، أحدهما افراط والآخر نقص • وكذلك الفضائل فانها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيتين كلتاها رذيلتان • أحدهما أزيد والآخرى أنقص ، مثل العفة فانها متوسطة بين الشره وبين عدم الاحساس باللذة ، فأحدهما أزيد وهو الشره والآخر أنقص • والسخاء متوسط بين التقير والتبذير ، والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن •••• الخ ، (٦٧) •

والمعيار الذي يقاس به الفعل المتوسط يقتضى توفر عدة شروط منها .
• زمان الفعل ، والمكان الذي فيه الفعل ، ومن منه الفعل ، ومن اليه الفعل ، وما منه الفعل ، وما به الفعل ، وما من أجله وله الفعل • (٦٨) •

وإذا جعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه فحينئذ نكون قد

(٦٥) انظر ما يورده الفارابي في (التنبيه ٠٠٠) ، ص ٤ - ٥ •

(٦٦) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٩ •

(٦٧) الفارابي : فصول المدنى ، ص ١١٣ • وقارن أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ،

ك ٢ ب ٦ (ف ٨ - ١٣) ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ •

ومما يجدر ذكره هنا الملاحظة الهامة التي عدل بها أرسطو مفهوما العام للفضيلة . حيث رأى أن الفضيلة اذا كانت من خلال التعريف هي الوسط ، فانها بالنسبة للكمال والخير طرف وقيمة (انظر الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ٦ ف ١٦) • وللأسف لم نجد إشارة من الفارابي لهذه الملاحظة الأرسطية الهامة في عرضه المفصل لنظرية الفضيلة في كتابي (تصنيف السعادة) ، و (التنبيه على سبيل السعادة) •

(٦٨) الفارابي : التنبيه ٠٠٠ ، ص ١٠ •

أصبنا الفعل المتوسط ، ومتى كان الفعل مقدرًا بهذه أجمع كان متوسطا ، ومتى لم يقدر بها أجمع كان الفعل أزيد أو أنقص . « ولما كانت مقادير هذه الأشياء ليست دائما واحدة بأعيانها في الكثرة والقلّة لزم أن تكون الأفعال المتوسطة ليست مقاديرها مقادير واحدة بأعيانها دائما » (٦٩) .

والوقوف على (الوسط) يبدو للوهلة الأولى عسيرا جدا ، ولذا لابد أن نلتمس الحيلة للوقوف عليه أو القرب منه جدا ، وذلك « بأن ننظر في الخلق الحاصل لنا ، فإن كان من جهة الزيادة عودنا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة النقصان ، وإن كان ما صادفناه عليه من جهة النقصان عودنا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة الزيادة ، ونديم ذلك زمانا ثم نتأمل وننظر أي خلق حصل . فإن الحاصل لا يخلو من ثلاثة أحوال : أما الوسط ، وأما المائل منه ، وأما المائل إليه . فإن كان الحاصل هو القرب من الوسط من غير أن نكون قد جاوزنا الوسط إلى الضد الآخر دما على تلك الأفعال بأعيانها زمانا آخر إلى أن ننتهي إلى الوسط ، وإن كنا قد جاوزنا الوسط إلى القصد الآخر ففعلنا أفعال الخلق الأول ودما عليه زمانا ثم نتأمل الحال . وبالجمله كلما وجدنا أنفسنا مالت إلى جانب عودناها أفعال الجانب الآخر ، و (لا نزال نفعل) ذلك إلى أن نبليغ الوسط ونقارب جدا » (٧٠) .

أما كيف يتسنى لنا أن نعرف أننا قد وقفنا في أخلاقنا على الوسط ، فإنا ننظر إلى سهولة الفعل الكائن عن النقصان ، هل يتأتى أم لا ؟ فإن كانا على السواء من السهولة أو كانا متفاوتين ، علمنا أننا قد وقفنا أنفسنا على الوسط . وامتحان سهولتهما هو أن ننظر إلى الفعلين جميعا ، فإن كنا لا نتأذى بواحد منهما ، أو نلقد بأحدهما ولا نتأذى بالآخر ، أو كان الأذى عنه يسيرا جدا ، علمنا أنهما في السهولة على السواء ومتقاربين » (٧١) .

وينيه الفارابي إلى أنه في أطراف المعادلة الخلقية ما هو شبيه بالوسط ، ولذا وجب علينا التحرز من الوقوع فيه ، لأننا سنقع في أحد الشرين أفرطا أو تفريطا . مثال ذلك « التهور فانه شبيه الشجاعة ، والتبذير شبيه السخاء ، والمجون شبيه الظرف ، والملق شبيه التودد ،

(٦٩) الفارابي : التنبيه . ص ١٠ - ١١ .

(٧٠) نفس المصدر . ص ١٣ - ١٤ . وما بين القوسين في نسختنا هو (لا نزال نفعل) . وما أثبتناه أصوب .

(٧١) الفارابي : التنبيه . ص ١٤ .

والتحاصر شبيه التواضع ، والتصنع شبيه صدق الانسان عن نفسه ، (٧٢) .

وينبه الفارابي أيضا الى أن في الانسان ميلا طبيعيا لبعض الأطراف في تلك المعادلة مثل ميله الى الخوف من الأمور المفزعة أكثر من ميله الى الاقدام عليها ، وميله الى التقتير أكثر من ميله الى السخاء (٧٣) ! وواجب على الانسان أن يعدل هذا الميل حتى يبلغ الفعل المتوسط .

والوسط الأخلاقي عند الفارابي ليس واحدا بالضرورة لجميع الناس أو أكثرهم . فهو يختلف باختلاف الظروف والعادات والأمزجة ، لذلك قال : « المتوسط والمعتدل في الأفعال قد يكون منها ما هو معتدل لجميع الناس أو أكثرهم في أكثر الزمان أو جميعه ، وقد يكون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة في زمان ما ، وقد يكون منها ما هو معتدل للانسان في وقت دون وقت » (٧٤) .

ويورد الفارابي بعد ذلك نماذج تطبيقية للأفعال الخلقية الجميلة ومتوسطاتها ، وهي (٧٥) :

الشجاعة : خلق جميل وتحصل بتوسط في الاقدام على الأشياء المفزعة والاحجام عنها . فالزيادة في الاقدام عليها تكسب التهور ، والنقصان من الاقدام يكسب الجبن ، وهو خلق قبيح .

السخاء : ويحدث بتوسط في حفظ المال وانفاقه . فالزيادة في الانفاق والنقصان في الحفظ يكسب التبذير .

العفة : تحدث بتوسط في مباشرة التماس اللذة . فالزيادة في هذه اللذة تكسب الشره ، والنقصان فيها يكسب عدم الحس باللذة ، وهو مذموم .

الظرف : وهو خلق جميل يحدث بتوسط في استعمال الهزل ، فإن الانسان مضطر في حياته الى الراحة .

(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٤ .

(٧٣) نفس المصدر ، ص ١٤ .

(٧٤) الفارابي : فصول المدنى ، ص ١١٦ . وقارن قول أرسطو : « فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالافراط ولا بالتفريط . وهذا المقدار المتساوى بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة للجميع » ، (الأخلاق الى نيقوماخوس . ك ٢ ب ٦ ف ٥) .

(٧٥) الفارابي : التنبيه ، ص ١١ - ١٢ . وقارن أرسطو : الأخلاق ، ... ، ك ٢ ب ٧ ف ١ - ١٣ .

وصديق الانسان عن نفسه : وهو يحدث متى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التى هى له حيث ينبغى . ومتى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التى ليست له اكسبته التصنع والمخرقة والمراعاة .

القودود : وهو خلق جميل يحدث بتوسط فى لقاء الانسان غيره بما يلتذ به من قول أو فعل . والزيادة فيه تكسب الملق ، والنقصان يكسب الحصر ، فاذا ألقى غيره بما يغمه اكسبه سوء العشرة .

هذه هى نظرية الفارابى فى الوسط الأخلاقى ، وهو الفضيلة الحقة . ولا نجد كبير عناء لنلاحظ انها لا تختلف كثيرا عن نظرية أرسطو فى الموضوع نفسه . وحسبنا أن نقرأ الكتاب الثانى من (الأخلاق النيقوماخية) لننتبين هذه الحقيقة ، ولو رجع الفارابى الى مصادره الاسلامية لاكتشف مبادئ للسلوك الأخلاقى وحلولا لمشاكله جديرة بالاهتمام ، سيما وانها تمتاز بقابليتها للتطبيق عمليا ، وليس كالفكر اليونانى الذى يتخذ أغلبه طابعا نظريا محضا .

كما أن الفارابى لم يقم بمقارنة بين مفهوم (الوسط) عند أرسطو و (الوسط) فى القرآن الكريم ، رغم أنه موضوع يستدعى البحث والمقارنة ، والآيات الدالة على الوسط فى القرآن الكريم كثيرة مثل قوله سبحانه :

﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (٧٦) .

﴿ وَلَا تَجْعَلْ لِّدِينِكَ مَغْلُوبَةً إِلَىٰ دِينِ النَّاسِ وَلَا تَبْسُطْ كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾

• (٧٧)

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ (٧٨) .

ولا شك أن هذه ثغرة فى فلسفة المعلم الثانى يؤاخذ عليها ، كما يؤاخذ عليها أيضا (مسكويه) الذى تابع أرسطو والفارابى فى عرضه لنظرية الفضيلة وكونها هى الوسط ، دونما تغيير يذكر (٧٩) ، رغم أن مسكويه كان فى نظرياته الأخلاقية أكثر ميلا الى المقارنة والتوفيق بين التراث اليونانى وأصوله الاسلامية من أبى نصر الفارابى .

• (٧٦) (الفرقان : ٦٧)

• (٧٧) (الاسراء : ٢٩)

• (٧٨) (البقرة : ١٤٣)

• (٧٩) قارن (تهذيب الأخلاق) ، ص ٢٠ - ٣٠ .

٨ - اللخير والشر :

فلسفة الفارابى تفاؤلية على وجه الاجمال . فعلى الصعيد الكونى يسود النظام والتناسق ويهيمن العقل . وعلى صعيد الانسان لا يوجد طريق مسدود . بل جعل الفارابى كل الطرق مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة . والاتصال بالعقل الفعال ، وبلوغ السعادة القصوى ، وعلى صعيد المجتمع يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة ، لا للأفراد فحسب بل للمجاعة أيضا ، وللانسانية عامة ان شئت .

ومذهب مفتوح كهذا لابد أن تكون رؤيته للخير والشر متفقة مع طابعه العام ، وهو طابع تفاؤلى كما ذكرنا .

ومن المعروف أن مشكلة الخير والشر قد اختلف فيها الفلاسفة والمفكرون قديما وحديثا ، وكان فى الفلسفة الاسلامية ذاتها تيار تشاؤمى من أبرز ممثليه الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى ، وأبو العلاء المعرى (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ) الذى رأى أن الشر غالب على هذا العالم ، وأن الانسان شرير بطبعه ، ورأيه هذا لا يخص أبناء عصر بعينه ، بل يشمل البشرية فى شتى عصورها ! . انظر قوله :

ان مازت الناس اخلاق يعاش بها فانهم عند سوء الطبع أسوء ماكان فى هذه الدنيا بنو زمن الا وعندى من أخبارهم طرف يخبر العقل أن القوم ما كرموا ولاأفادوا ولاطابوا ولاعرفوا(٨٠)

أما الفارابى فهو على الضد من هؤلاء التشاؤميين تماما ، ولكى يدلل على صحة موقفه حلل هذه المشكلة تحليلًا دقيقًا ، وعالجها على مختلف مستوياتها ، سواء منها المستوى الانطولوجى أو الكوزمولوجى أو الانسانى .

فعلى الصعيد الوجودى (الانطولوجى) يرى الفارابى « أن الخير بالحقيقة هو كمال الوجود ، وهو واجب الوجود ، والشر عدم ذلك الكمال » (٨١) . وهكذا يربط بين الخير وبين (الوجود الكامل) وهو الوجود الالهى ، أما الشر فهو عدم ذلك الكمال . ولم يقل أبو نصر ان الشر هو (عدم الوجود) وان كان قد اقترب من هذه النتيجة .

وما دام البارى سبحانه هو الذى يشمل بعنايته جميع الموجودات ،

(٨٠) أبو العلاء المعرى : اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم ، ج ١ (لزومية) ٨ ص ٣٥ ، ج ٢ (لزومية) (١) ، ص ٨٧ ، ط ١ ، مطب الجبالية ، مصر ، ١٩٦٥ م .
(٨١) الفارابى : التعليقات ، ص ١١ .

أصبحت جميع الموجودات خيرة • أما ما يتراءى لنا أنه شر ، فهو خير
فى حقيقته وأن بدا غير ذلك • وهكذا يسود الخير فى هذا العالم •

يقول المعلم الثانى : « ان لله عناية محيطية بجميع الأشياء ومتصلة
بكل أحد • وكل كائن فيقضائه وقدره ، والشورر أيضا بقدره وقضائه ،
لأن الشورر على سبيل التبع للأشياء التى لابد لها من الشر • والشورر
واصله الى الكائنات الفاسدات • والشورر محمود على طريق العرض •
ان لو لم تكن تلك الشورر لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة » (٨٢) •

ويؤكد هذا المعنى فى موضع آخر فيقول : « وان الخير والنظام
(هو) المقصود بالذات ، فأما الشر فانه لاحق لأشور لم يكن بد من
وجودها على سبيل العرض لكونها خيرا » (٨٣) •

فالخير اذن هو جوهر الموجودات ، وهو الغالب على هذا العالم
وما يبدو لنا أنه شر هو موجود بالعرض ، وهو خير وان بدا غير ذلك •
فكم من أمور تبدو لنا فى عالم الطبيعة كوارث وشورر ، بينما هى فى
الحقيقة تقضى على شورر أعظم وأخطر •

والفارابى يوصله الشر (بالكائنات الفاسدة) انما يريد الاشارة
الى أن الشر مقصور فى وجوده على عالم الكون والفساد ، وهو عالم
ما تحت فلك القمر • « وجملة ما تحت القمر طفيف بالمقياس الى سائر
الوجود » (٨٤) ، كما يقول ابن سينا •

ويبدو أن تفسير الفارابى للشر بأنه خير فى الجوهر شر بالعرض ،
أدى به الى اعتبار الشر غير موجود فى هذا العالم سواء كان منه
الضرورى أو الممكن أو الممتنع ، لأن هذه العوالم جميعها خيرة • وتحديد
فان كل ما هو موجود بغير ارادة الانسان فهو خير (٨٥) •

ولكن حينما تبدأ الارادة الانسانية بالفعل ، يكون هنالك خير ويكون
شر • فكأنه ينفى وجود الشر اطلاقا على المستوى الانطولوجى والكونى ،
ويقتر بوجوده على المستوى الانسانى والأخلاقى ، ويحاول أن يجد السبيل
الى نفيه ، وسوف نستعرض الآن هذه المحاولة •

وعلى جميع الأحوال فان الارادة والاختيار هما اللذان يحددان
وجهة الانسان اما نحو الخير أو نحو الشر • وكأن الفارابى يصدر فى

(٨٢) الفارابى : عيون المسائل ، ص ١٨ •

(٨٣) الفارابى : الدعوى القلبية ، ص ١١ •

(٨٤) ابن سينا : النجاة ، ج ٣ (الحكمة الالهية) ، ص ٢٨٦ •

(٨٥) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٥٠ •

يراه عن الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » (٨٦) ، وهما سبيلا الخير والشر كما يذهب معظم المفسرين (٨٧) .

ويعود فيلسوفنا الى طرح المسألة على مستوى الله والعالم ، فيصرح بأن كل ما فى العالم هو خير ، ذلك أن « السبب الأول ، وكل ما لزم عنه ، وما لزم وجوده عما لزم عنه الى آخر اللوازم على هذا الترتيب ، أى شيء كان ، فإن هذه كلها على نظام وعدل فى الاستئصال ، وما كان حصوله عن استئصال وعدل فهو كله خير » (٨٨) .

ويوجه الفارابى نقدا للمقائلين بأن الوجود كيفما كان هو خير ، وبأن وجود كيفما كان هو شر ، ويرى أن هؤلاء « صاغوا من تلقاء أنفسهم موجودات متوهمة فجعلوها خيرات ، ولا وجودات جعلوها شروا » (٨٩) .

والحقيقة أن هذا النقد موجه ، فيما يبدو ، الى افلوطين الذى يرى « أن الشر ما ليس يوجد ، أى فى الأشياء المشوبة باللا وجود ، وهى المحسوسات وكيفياتها ، وهى مشوبة باللا وجود لأنها صور متحققة فى مادة ، والمادة لا وجود ، هى فى ذاتها غير مصورة ، ومن ثمة غير معينة . فالشر عدم الصورة ، وعدم الحد أو الاعتدال ، والمادة عين جوهر الشر » (٩٠) .

ويوجه الفارابى النقد أيضا للمقائلين بأن « الذات كيف كانت هى الخيرات ، وأن الأذى كيف كان هو الشر ، وخاصة الأذى اللاحق لحس اللمس » (٩١) ، وهو نقد موجه فى حقيقته الى السفسطائيين من اتباع مذهب اللذة ، والذين يرون أن اللذة هى غاية أفعال الإنسان ، وفيها تتحقق السعادة (٩٢) .

ويرى الفارابى أن هؤلاء جميعا على خطأ . « ذلك أن الوجود

(٨٦) (البلد : ١٠) .

(٨٧) انظر مثلا الطبرسى : مجمع البيان فى تفسير القرآن ، ج ٦ ، ص ٤٩٤ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ ، أيضا فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ٤٠٥ ، ط ١ ، مطبعا دار الفاروق ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ .

(٨٨) فصول المدنى ، ص ١٥٠ .

(٨٩) نفس المصدر ، ص ١٥٠ .

(٩٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٩٥ .

(٩١) فصول المدنى ، ص ١٥٠ .

(٩٢) انظر د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٣٦ ، ط ١ ، منشأة المعارف ،

الاسكندرية ، ١٩٦٠ .

انما يكون خيرا متى كان باستئصال ٠٠ أما الوجود واللا موجود بغير
استئصال فهو شر « (٩٣) »

فالوجود والعدم اذا كانا باستئصال ، أى باستحقاق وعدل ، كانا
خيرا ، ولكن اذا لم يكونا باستحقاق وعدل فهما شر .

ويستعرض الفارابى النظريات الأخرى فى الخير والشر ويرفضها .
فمن ذلك « قوم ظنوا أن عوارض النفس كلها ، وهو ما يكون . عن الجزء
النزوى من النفس ، هى شرور ، وآخرون رأوا أن القوة الشهوانية
والغضبية هما الشرور ، وآخرون رأوا ذلك فى القوى الأخرى التى بها
الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والنحل ومحبة الكرامة وأشياء
ذلك ، وهؤلاء أيضا غالطون » (٩٤) .

ولعل الفارابى يشير بذلك الى بعض النزعات البوذية التى تبخس
حق الجسد واللذات ، أو الى بعض متصوفة الاسلام الذين غالموا فى
زهدهم واحتقارهم للجسد ولشهووات النفس ، رغم أن الفارابى طالما أوضح
أن السعادة الحقيقية لا تنال الا بالتخلص من أسر المادة والبعد عن
الشهوة واللذة ، وكانت حياته مصداقا لذلك !

ويبرر الفارابى رفضه لهذه النزعات المختلفة فى تفسير الخير
والشر بالقول : « انه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشر
جميعا هو خير أو شر ، فانه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر ٠٠٠ بل انما
يكون كل من هذه شرورا اذا استعملت فيما ينال به الشقاء ، وأما اذا
استعملت فيما تنال به السعادة ، لم تكن شرورا بل تكون كلها
خيرات » (٩٥) .

والحقيقة ان هذا رأى فيه شيء من الغرابة ، على الأقل بالنسبة
لمذهب الفارابى العام فى الأخلاق . ان يبدو وكأنه يقول بأن الشر
(نسبى) يتوقف على الغاية التى يهدف اليها عمل الانسان ، سواء كان
خيرا أم شرا ، وليس هناك شر فى ذاته أو خير فى ذاته . فاذا كانت
الغاية من أحدهما فى الشقاء كان الفعل شريرا ، أما اذا كانت الغاية
نيل السعادة كان الفعل خيرا ، وان كان فى حقيقته شرا . وقد يترتب
على ذلك أن الفارابى يبرر بعض الأفعال الشريرة اذا استعملت لنيل
السعادة !!

وهذه النتيجة تتنافى مع المقدمات السابقة لمذهب الفارابى فى .

(٩٣) فصول المدنى ، ص ١٥٠ .

(٩٤) نفس المصدر ، ص ١٥١ .

(٩٥) المصدر السابق ، ص ١٥١ .

الفضيلة . والأفعال الخلقية الخيرة ، فقد عدد لنا بعض الفضائل الخلقية المتوسطة ، واعتبرها خيرات ، كما اعتبر مضاداتها شرورا وذنابل .

ولا نجد حلا لهذا التناقض في موقف الفارابي الا بافتراض أنه هنا يقرن الشر بالارادة . « فالانسان كثيرا ما يبحث عن الشر في الغريزة ، أو اللذة ، أو المادة ، أو الطبيعة الجسدية ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعا - مجتمعة أو متفرقة - ليست بالشر نفسه ، فليس للشر من وجود ، اللهم الا بالنسبة الى (الارادة) التي تريده ، أو التي تجعله يوجد حينما تريده » (٩٦) .

وقد سبق وأشرنا الى أن الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان نحو الخير أو الشر ، وأوضحنا تطابق موقف الفارابي هذا مع الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » . كما أن في حديث الفارابي عن الخير الارادى والشر ما يؤيد ذلك وإن بصعوبة (٩٧) .

٩٠ - العلم والعمل :-

الفلسفة عند المعلم الثانى طائر ذو جناحين : أحدهما نظرى والآخر عملى . وكما لا يطير الطائر الا بجناحين ، كذلك الفلسفة لا تستقيم الا بهذين القسمين (النظر والعمل) .

تلك حقيقة واضحة يشهد بها مذهب الفارابي ونصوصه الثابتة . وقد سبق أن عرضناها على وجه الاجمال حينما شرحنا نظرية العلم عنده (٩٨) ، ولكننا لابد أن نستقصيها الآن بشكل اكبر لما لها من أهمية في معرفة مذهبه الأخلاقى ، ولأن بعض الباحثين توصلوا فيها الى نتائج لا تتفق مع ما هو ثابت وقطعى من مذهب الفارابى ، وكان لزاما علينا أن نتناقشهم فيما توصلوا اليه .

يرى الفارابى أن الفلسفة هي الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل ، وتسمى الحكمة على الاطلاق . ولما كان « الجميل صنفين : صنف هو علم فقط ، وصنف هو علم وعمل ، صارت صناعة الفلسفة صنفين : صنف به (تحصيل) معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها

(٩٦) د. زكريا ابراهيم : « المشكلة الخلقية » ص ٢٣٠ .

(٩٧) السياسة المدنية ، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٩٨) راجع الفصل الاول ، ص ٣٣ .

وهذه تسمى النظرية . والثانى به تحصل معرفة الاشياء التى شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية « (٩٩) . فالجميل اذن هو علم وعمل ، وكذلك الفلسفة تجمع بين العلم والعمل . وهكذا المعرفة أيضا ، فالمعارف التى يحوزها الانسان صنفان : « صنف شأنه أن يعلم وليس شأنه أن يفعله انسان ، لكن انما يعلم فقط . مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ، ومثل علمنا بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة . وصنف شأنه أن يعلم ويفعل مثل علمنا أن بر الوالدين حسن ، وأن الخيانة قبيحة ، وأن العدل جميل ، ومثل علم الطب بما يكسب الصحة » (١٠٠) .

فهناك أمور يكتفى بمعرفتها فقط مثل حدوث العالم وأسباب الموجودات وغير ذلك ، وتوجد أمور أخرى لا بد فيها من العلم والعمل مثل العلم ببر الوالدين ، وقبح الخيانة ، وجمال العدل .

ويلاحظ أن الفارابى يقصر المعرفة النظرية البحتة على الأمور الميتافيزيقية ، بينما يشمل العلم والعمل كل النشاطات المتعلقة بالانسان مثل علم الأخلاق والسياسة بل وبعض العلوم التجريبية كالمطب .

ويرى الفارابى أن « ما شأنه أن يعلم ويعمل فكماله أن يعمل ، وعلم هذه الأشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلا لا جدوى منه ، وما شأنه أن يعلم ولم يكن شأنه أن يعمل الانسان فان كماله أن يعلمه فقط » (١٠١) .

وهذا الالتحام بين الجوانب النظرية والعملية هو السمة المميزة لفلسفة الفارابى ، حتى أننا بالكاد نستطيع أن نفرز كتابا نظريا لوحده أو عمليا لوحده ، بل نراه يطبع كتبه السياسية والأخلاقية بطابع ميتافيزيقى ، بينما يضى على كتبه المنطقية والميتافيزيقية طابعا أخلاقيا وسياسيا واجتماعيا .

فهو مثلا يسمي كتابه « السياسة المدنية » بمبادئ الموجودات ، رابطا بذلك نظرية الدولة والمجتمع بالمبدأ الميتافيزيقى . وفى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) الذى يعرض فيه تصوره للمجتمع الأمثل ، والرئيس

(٩٩) الفارابى : التنبيه . ص ٢٠ . و (تحصل) فى نسختنا (يحصل) .
ويلاحظ أن الفارابى يستعمل لفظ الصناعة كمرادف للعلم ، حيث يستعمل مثلا علم المنطق وصناعة المنطق بمعنى واحد . (انظر احصاء العلوم ، ص ٦٧) .
(١٠٠) التنبيه . ص ١٩ .
(١٠١) المصدر السابق ، ص ١٩ .

الفاضل ، وعلاقات الأفراد مع بعضهم البعض ، وغير ذلك مما يدخل في (العلم المدني) ، نجد عرضاً شاملاً لمذهبه الفلسفي في الالهيات والطبيعيات ، ونجد بحثاً ضافية في النفس وقواها ، والمعرفة وطرقها ، وكذلك في كتابي (التنبيه على سبيل السعادة) و (تحصيل السعادة) يتناول المنطق وتصنيف العلوم ، رغم أن الكتابين يناقشان نظرية السعادة وسبل بلوغها .

ولا نعتقد أن مثل هذه الأمور تأتي عفو الخاطر ، وإنما عن سابق تصميم وإدراك لأهمية الجانب الأخلاقي والعملية بشكل عام عند فيلسوفنا ، وبشكل لا يقل أهمية وخطورة عن الجانب النظري والمعرفي فيها .

لكن على الرغم من هذه الحقائق الساطعة التي تؤكد أهمية العمل والنظر على حد سواء في مذهب الفارابي ، فإن من الباحثين من يرى أن الفارابي يقدم النظر ، أو المعرفة على الإطلاق ، على العمل . (دى بور) ، مثلاً ، يرى أن المعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلقى ، ذلك لأن الفارابي يصرح في عبارة قوية أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو وهو جاهل بها (١٠٢) !

وليس هذا بصحيح . ذلك أن رأى الفارابي ، كما هو ثابت من نصوصه ، يخالف هذا القول الذي ينقله (دى بور) وعلى الضد منه تماماً . فهو يرى أننا لو قارنا بين شخصين أحدهما تعلم وعرف كل ما في كتب أرسطو ، ولكن أفعاله جاءت مخالفة لما هو جميل ، والآخر لم يعرف ما في كتب أرسطو ، ولكن أفعاله جاءت مطابقة للجميل كان الثاني أقرب إلى أن يكون فيلسوفًا من الأول ، وبالتالي فهو أفضل منه .

يقول أبو نصر : إذا وجد شخصان « أحدهما قد علم ما في كتب أرسطو طالعها من الطبيعية والالهية والمدنية والتعاليم ، وكانت أفعاله كلها أو جلها مخالفة لما هو جميل في بادئ الرأي المشترك . والآخر كانت أفعاله موافقة لما هو جميل في بادئ الرأي المشترك للجميع ، وإن لم يكن عالماً بالعلوم التي علمها الأول ، فإن هذا الثاني أقرب إلى أن يكون فيلسوفًا من الأول . . . الذي أفعاله كلها مخالفة لما هو جميل » (١٠٣) .

(١٠٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٤٩ . والى نفس المعنى يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني . ص ٧٦ .
(١٠٣) فصول المدني . ص ١٦٩ .

وهذا نص صريح وواضح على قيمة العمل وأهميته وبأنه الحاسم فى تحديد من هو الفيلسوف ؟ ورأى الفارابى أنه ليس الذى حصلت له المعرفة بالعلوم على اختلافها ، طبيعية والهيئة ومنطقية وأخلاقية ، بل من نقل تلك المعرفة الى حيز الواقع ، ومارسها عمليا فى حياته . فالمعيار هو الممارسة والعمل لا المعرفة والنظر فحسب .

ويؤكد الفارابى ذلك فى نظريته الى الفلسفة . « فالفلسفة فى بادى الرأى وفى الحقيقة هى أن يحصل الانسان العلوم النظرية ، وأن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل فى بادى الرأى المشترك وفى الحقيقة . » والذى يقتصر على العلوم النظرية دون أن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل فى بادى الرأى المشترك . تصده عاداته المتمكنة فيه من أن يفعل الأفعال التى هى جميلة فى بادى الرأى المشترك عند الجميع ، فلذلك هو آخرى أن تصده عاداته عن أن تكون أفعاله موافقة لما هو جميل فى الحقيقة » (١٠٤) .

فالمعلم الثانى لا ينكر أهمية الجانب النظرى ، ولكنه يعتبره غير كاف وحده لتكوين فلسفة حقيقية ، ولابد من توفر الجانب العملى ، فلا يكفى أن يحصل الفيلسوف العلوم النظرية ، بل لابد أن تجيء أفعاله متفقة مع ما هو جميل وحق ، لأن من يعجز عن فعل الجميل فى الواقع ، سيعجز عن فعله فى الحقيقة .

ولعل هذا مما امتاز به الفارابى عن فلاسفة اليونان وزاد به عليهم (١٠٥) فالفيلسوف الكامل على الاطلاق عنده هو من « تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها فى كل ما سواها بالوجه الممكن فيه » ، أو هو « الذى حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له مقدرة على ايجادهما جميعا فى الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين فى كل واحد منهم » (١٠٦) .

وهذا الرأى الأخير فى الفيلسوف الكامل هام جدا ، لأنه يوسع مفهوم الممارسة والعمل بالنسبة للفيلسوف ، ولا يصبح مقتصرًا على الفرد فقط ، بل يشمل الأمة والمجتمع والمدينة ، وهو ينسجم مع مذهب الفارابى بشكل عام .

وأمر آخر نذكره فى مجال الممارسة والسلوك الأخلاقى وأهمية

(١٠٢) نفس المصدر ، ص ١٧٠ .

(١٠٥) د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ ، طبع عيسى الحلبي ، ١٩٤٥ .

(١٠٦) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ .

وضرورة (العمل) فى هذا الاطار لا (النظر) فحسب ، وهو ما ينصح به الفارابى المقبلين على تعلم الفلسفة • فهو يرى أنه من الواجب « أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة للفضيلة فقط التى هى بالحقيقة ، لا التى يتوهم أنها كذلك - أعنى اللذة ومحبة الغلبة - وذلك يكون باصلاح الأخلاق ، لا بالقول فقط ، ولكن بالأفعال أيضا » (١٠٧) ويرى أيضا « أن تمام العلم بالعمل » (١٠٨) •

ونذكر للفارابى أخيرا قوله أنه « إذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها فى غيرها كانت فلسفة ناقصة » (١٠٩) •

ونعتقد أن فى هذا فصل الخطاب والرد القاطع على (دى بور) ومن وافقه الرأى فى أن الفارابى يجعل المعرفة أرفع شأنًا من العمل الخلقى أو أنه يقدم النظر على العمل !

ونرى من خلال كل ما تقدم أن العلم والعمل عند الفارابى هما طرفا معادلة متوازنة ، لو مال أحد طرفيها اختلت وانهارت • ونرى أيضا أن هذه الأهمية التى يوليها الفارابى للعمل هى من آثار عقيدته الإسلامية بلا شك ، والتى تجعل معيار السعادة عند الانسان وحظه من نعيم الآخرة ، ونجاته من النار ، هو عمله فى هذه الحياة الدنيا • والله تعالى يقول فى محكم كتابه الكريم :

﴿ وَجِدُوا مَآئِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ (١١٠)

ويقول تعالى :

﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ (١١١)

ويقول سبحانه :

﴿ وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ (١١٢)

١٠ - أخلاق الفلاسفة :

أن الغاية الأساسية لفلسفة الفارابى هى الوصول الى السعادة عن طريق اصلاح الأخلاق وتهذيبها • ولذا اهتم الفارابى ، بشكل خاص ،

(١٠٧) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٢ •

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٣ • وانظر تأكيد ذلك قوله : « أن الكمال التام للانسان

إنما هو بالعلم والعمل معا » • (الدعوى الكلية ، ص ١١) •

(١٠٩) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ •

(١١٠) (الكهف : ٤٩) •

(١١١) (النجم : ٣٩) •

(١١٢) (التوبة : ١٠٥) •

بأخلاق المشتغلين بالفلسفة ، وبالعالم الذى يجب أن يبتدعوا به قبل تعلم الفلسفة .

فحينما يستعرض المعلم الثانى آراء قدماء الفلاسفة فى العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة ، وذلك فى رسالته المعنونة بهذا الاسم ، فإنه يعيل الى الراى القائل بأن العلم هو علم الأخلاق .

يقول الفارابى : « فأصحاب أفلاطون يرون أنه علم الهندسة ، بدليل أن أفلاطون قد كتب على باب هيكله : من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا ، وذلك أن البراهين المستعملة فى الهندسة أصبح البراهين كلها . وغير أفلاطون (كآل ثاوفراسطوس) يرون أن يبدأ بعلم (اصلاح) الأخلاق ، وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علماً صحيحاً » (١١٣) .

فرغم أن أبا نصر لا ينكر رأى أفلاطون فى ضرورة علم الهندسة ، فإنه يعيل بشكل أكبر ، فيما يبدو ، الى الراى الثانى ، وهو رأى المدرسة الأرسطية فى الحقيقة ، لأن (ثاوفراسطوس) الذى يشير اليه الفارابى هو تلميذ أرسطو طاليس الذى عهد اليه برئاسة اللوقيون – وهو المدرسة التى أنشأها أرسطو فى أثينا – بعد رحيله الاضطرابى من أثينا ، وبقي يرأسه بعد وفاته أكثر من ثلاثين عاماً (١١٤) .

ومما يؤيد ذلك قول الفارابى بعد ذكره للرأىين السابقين : « ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية ، كما تكون الشهوة للفضيلة التى هى بالحقيقة فضيلة ، لا التى تتوهم كذلك ، أعنى اللذة والمحبة والغلبة . وذلك يكون باصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالأفعال أيضاً » (١١٥) .

فالاصلاح الخلقى عند الفارابى يبدأ من الذات أو من النفس ، وذلك بتعويدها على حب الفضيلة ، واكتساب الفضائل الحقيقية لا المتوهمة مثل التسلسل والشهوات وما شابه .

وهناك خصلة أخرى يجب أن يتحلى بها دارس الفلسفة ، بل الفيلسوف على الاطلاق ، وهى الجمع بين القول والفعل ، أو بين النظر والعمل ، أو بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية .

(١١٣) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ . و (ثاوفراسطوس) (أذفريستس) ، وما أبتناه أصوب ، و (اصلاح) فى النص زائدة فيما يبدو ، لأنه لا يوجد عند الفارابى (علم اصلاح الأخلاق) ، بل (علم الأخلاق) .
(١١٤) النظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٣ ، ص ٢٠٩ .
(١١٥) الفارابى : المصدر السابق ، ص ١٢ .

وهذا الجمع بين النظر والعمل ، أو تحويل المبادئ النظرية الى فلسفة للعمل هو ما يميز الفارابي عن غيره من فلاسفة اليونان ، لأن الاثنين متفقان على أن الفلسفة في حد ذاتها ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطب وما شاكلها ، وانما هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعه . ولكن الفارابي يزيد على فلاسفة اليونان بقوله : ان الفيلسوف الكامل هو الذي يحصل هذا العلم الكلي ويكون له قوة على استعماله (١١٦) .

وهناك جملة من الشروط الأخرى يضعها الفارابي لمن أراد الشروع في النظر الفلسفي ، حيث يقول : « ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، متادبا بأداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا . ويكون صينا عفيفا متحرجا صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور ، والغدر والخيانة ، والمكر والخديعة . ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه . ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية ، وغير مغل بركن من أركان الشريعة ، بل غير مغل بأدب من آداب السنة . ويكون معظما للعلم والعلماء ، ولم يكن عنده لشيء قدر الا للعلم واهله . ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب ، وآلة لكسب الأموال ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ونبهرج . فكما أن المزور لا يعد من الكلام الرصين ، ولا النبهرج من النقود ، فكذلك من كانت أخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء » (١١٧) .

ونستنتج من هذا النص الهام أمرين : أولهما ، أن من أراد تعلم الفلسفة وارتياض الحكمة عليه أن يبدأ بتعلم القرآن الكريم ، والعلوم الشرعية ، وعلوم اللغة ، وهي اللغة العربية في الغالب لأنها لغة القرآن ، فتأتي فلسفته بعد ذلك مؤسسة على أساس إسلامي متين من ناحية بنيتها النظرية ، وكذلك أن يكون مؤدبا للوظائف الشرعية ، ومتمسكا بأركان الدين ، ومتادبا بأداب السنة ، فتأتي أفعاله وتصرفاته أيضا نابعة من تعاليم الإسلام من الناحية العملية .

وهذه النتائج تقتضي منا إعادة النظر في الأصول والنباييع التي استقى منها أبو نصر فلسفته النظرية والعملية ، والتي يذهب جل الباحثين الى أنها أفلاطونية أو أرسطية أو أفلوطينية ، بينما واقع الحال ، وكذلك النصوص التي بين أيدينا ، تؤكد أنها ، قبل كل شيء ، إسلامية تستند على القرآن الكريم وأداب السنة وعلوم الشريعة ، رغم أنها لم تعتمد

(١١٦) انظر د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ .

(١١٧) البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام ، ص ٣٤ - ٣٥ ، ويؤكد القول الذي أوردته

البيهقي ما ذهب اليه الفارابي في (شرح رسالة زينون) ، ص ٩ .

المؤثرات الأخرى سواء كانت يونانية أو غير يونانية ، شيمة الفلسفة عبر كل العصور . وإذا ما أضفنا الى ذلك اشتغال الفارابى بالقضاء قبل اتجاهه الى الفلسفة بشكل نهائى ، كما سبق أن ذكرنا (١١٨) ، تأكد لدينا صحة ما نذهب اليه من الأصول والمصادر الاسلامية لفلسفته .

ولعل هذا يفسر تلك النزعة الروحية التى اشرب بها المعلم الثانى مذهب الفلسفى ، والتى لم ينج منها حتى المذهب الأرسطى الواقعى ، بعد أن أدخله فى صميم فلسفته . لذا أصبحت فلسفة الفارابى روحية فى كل شيء ، فآله روح الأرواح ، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة ، ورئيس مدينته أو نبيه هو انسان تسيطر فيه الروح على الجسد ، (١١٩) .

والأمر الثانى الذى نستنتجه من النص الذى أورده (البيهقى) عن أبى نصر ، أن على الفيلسوف إثبات الحقيقة لذاتها لا لأمر آخر من مال أو جاه أو مكسب ، والا فإنه سيكون (حكيم زور) وبهرج باطل . ولذا حرر الفارابى النظر الفلسفى من كل أسار دنيوى يقيده ويحجب عنه الرؤية ، كما اختط للفلاسفة طريقا مستقيما بعيدا عن التهاوت على المال والرياسات التى تجد لها مرتعا خصبا عند أبواب الملوك والسلاطين والأمراء مما كان شائعا فى عصره عند عدد غير قليل ممن ينتسبون الى الفكر والأدب ! وكأنه أدرك أن البداية الحقيقية للتحرر العقلى ، وهو أساس كل تفكير فلسفى سليم ، تكمن فى المقام الأول فى التحرر من كل المغريات الدنيوية العارضة .

ولم يقدم الفارابى دعوته تلك فى صورة نظرية وحسب ، بل قدمها فى صورة تطبيقية ، وفى شخصه هو بالذات . فلقد أجمع مترجمو سيرته من القدامى والمحدثين على أنه كان زاهدا فى أمور الدنيا ، منصرفا عن شوائب المادة وشواغل الحواس ، ومنقطعا الى العبادة والتأمل (١٢٠) .

فالفارابى إذن لم يقدم نصائحه الخلقية فى صورة تعاليم نظرية بحثة يهتدى بها المبتدئون فى دراسة الفلسفة بل والفلاسفة بشكل عام ، وإنما جسد تلك التعاليم فى شخصه الى حد كبير ، مما لا نكاد نجده فى حياة الفلاسفة والمفكرين الا نادرا .

(١١٨) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٥ .

(١١٩) Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi p. 220 .

(١٢٠) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ - ٢٢ .

_____ الفصل السادس _____

(الانسان والمدينة الفاضلة)

تمهيد : من اخلاق الفرد الى اخلاق الجماعة :

عرضنا فيما مضى آراء الفارابي الخلقية ، وجعلها منصب على الفرد على سعادته ، وحب للخير ، واقتناؤه للفضائل واجتنابه للردائل وغير ذلك . وتعريف الفارابي لعلم الأخلاق ، أو للصناعة الخلقية كما يسميها ، بأنه هو ما نحصل « به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا » (١) ، يوضح أن محور اهتمام علم الأخلاق هو اصلاح الفرد وتقوية ملكاته وتوجيه أفعاله نحو الخير .

ومع ذلك فإن الأخلاق عند فيلسوفنا لا تنحصر في الإطار الفردي ، بل لابد أن تتسع لتشمل الدولة أيضا ، لأنه يرى أن للدولة دورا أساسيا في ارساء قواعد الأخلاق وإقرار الفضائل بين الناس . وهنا تبدأ وظيفة السياسة .

فالفلسفة السياسية عند الفارابي ذات مضمون أخلاقي ، وهذا واضح من تعريفها بأنها « تشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم » (٢) . بمعنى أنها تهتم بأسس ومبادئ الأخلاق ، وتحاول تطبيقها وإقرارها في المجتمعات والمدن المختلفة ، وليس في نطاق الفرد فقط كما هو الحال في الفلسفة الخلقية .

(١) الفارابي : كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ - ٢١ .
 (٢) الفارابي : المصدر السابق ، ص ٢١ ، وقارن « إبراهيم دسوقي أباظة - عبد العزيز الغنام : تاريخ الفكر السياسي ، ص ١٥٤ - ١٥٥ ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ » .

لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة عند فيلسوفنا ارتباطا وثيقا ، حتى انها اوضحت ضمن علم واحد هو (العلم المدنى) الذى يهتم بأخلاق الفرد ، كما يهتم « باحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم والممتلكات الارادية الكلية التى شأنها ان تكون فى المدن والأمم ، ويميز الفاضل منها من غير الفاضل » (٣) .

اذن فالأخلاق العملية عند الفارابى تتحقق باصلاح الفرد واصلاح الجماعة ، ولا تقتصر على واحد منها ، لأن « بلوغ الغاية فى العمل يكون أولا باصلاح الانسان نفسه ، ثم اصلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته » (٤) . وهكذا ينتقل الفارابى من سعادة الفرد الى سعادة المجتمع ، ومن الانسان الفاضل الى (المدينة الفاضلة) ، وباختصار : من الأخلاق الى السياسة .

ولا يوجد فيلسوف مسلم اهتم بالسياسة كاهتمام الفارابى بها ، حتى بدا أن أكثر أعماله الفلسفية لها وجهة وأهداف سياسية . ويتضح ذلك من حجم الأعمال التى ألفها فى هذا الخصوص ، مثل (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) و (فصول المدنى) ، و (رسالة فى السياسة) و (كتاب الله) و (جوامع نواميس أفلاطون) و (السياسة الملوكية) (٥) وغيرها من كتبه الأخلاقية التى لا تخلو من طابع سياسى .

وسيكون محور حديثنا هنا المدينة الفاضلة ، لأنها أهم مشروع سياسى عالجه الفارابى . وسوف نبدأ بحديث الفارابى عن المجتمع الانسانى وضرورته ، والمدينة الفاضلة ورؤيسها وصفاته وشروطه ، ثم نبث مضادات المدينة الفاضلة وغير ذلك مما سوف نعرضه فى حينه .

١ - ضرورة الاجتماع الانسانى وطبيعته :

الاجتماع الانسانى عند الفارابى ضرورة لا بد منها ، « لأن الانسان من الأنواع التى لا يمكن أن يتم لها الضرورى من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها الا باجتماع جماعات منها كثيرة فى مسكن واحد » (٦) . بل ان الاجتماع فطرى عند الانسان . لأنه لا يستطيع أن ينال أفضل

(٣) الفارابى : كتاب الملة ، ص ٥٩ .

(٤) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل الفلسفة ، ص ٥٣ .

(٥) مخطوط بدار الكتب بعنوان (الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق) ، رقم ٣٦٥٣ و . وهناك مخطوط آخر بنفس المعنى عنوانه (الآداب الملوكية) ، دار الكتب ، أخلاق ، تيمور ، ١٨٣ .

(٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٦٩ .

كمالاته ، ولعله يعنى السعادة هنا ، الا بمساعدة اناس آخرين يكملون ما عنده من نقص حتى يبلغ ذلك الكمال .

يقول الفارابى : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه ، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته ، الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه » (٧) .

فالفارابى يفسر نشأة المجتمعات الانسانية بخاجة الانسان الى التعاون ، وبالفطرة الموجودة فيه ، وهو أنه كائن مدنى او اجتماعى بالطبع . وهذا هو عين رأى أرسطو ، وأفلاطون الى حد كبير ، لأن الدولة عند أفلاطون تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته الى أشياء لا حصر لها (٨) .

والانسان لا ينال السعادة ويبلغ أفضل كمالاته الا عن طريق الاجتماع ، حيث يكمل الأفراد بعضهم بعضاً . وقد ادى ذلك الى أن ينتشر الناس فى الأرض ويثبتوا ويستقروا فيها ، فنشأت عن ذلك المجتمعات الانسانية الكبيرة .

يقول الفارابى : « فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال ، الذى لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، الا باجتماعات جماعة كثيرة يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فى قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه فى قوامه وفى أن يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، فحصلوا فى المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الانسانية » (٩) .

٢ - اقسام المجتمعات :

تنقسم المجتمعات عند الفارابى الى قسمين : كاملة وغير كاملة .
والكاملة تنقسم الى ثلاثة اقسام : عظمى ووسطى وصغرى (١٠) .

(٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، وحول الناحية الفطرية فى حاجة الانسان للاجتماع ، انظر د. عبد الكريم اليافى : تمهيد فى علم الاجتماع ، ص ٤٨ ، ط ٣ ، مطب الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ .

(٨) انظر أفلاطون : د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .
وانظر أرسطو طاليس : السياسة ، ج ١ ب ١٠ ف ٩ ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

(٩) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ .

(١٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ .

ويريد الفارابى بالمجتمع الكامل ذلك المجتمع الذى يتحقق فيه التعاون الاجتماعى بشكل تام ، وبغير الكامل مالا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ، أو مالا يتحقق فيه التعاون الذى ذكره بصورة تامة (١١) .

أما المجتمعات الكاملة ، « فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى العمورة ، والوسطى اجتماع أمة فى جزء من العمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة » (١٢) .

فالجماعة الصغرى إذن تتمثل فى مجتمع المدينة ، والوسطى تمثلها الأمة ، أما العظمى فتتمثل فى اجتماع الأمم المختلفة فى أنحاء العمورة . وهذه الجماعات تندرج فى عداد المجتمعات الكاملة ، ولكنها تتفاوت فى درجة الكمال حسب حاجتها الى التعاون واكتفائها الذاتى . وعلى هذا الأساس فإن أفضلها مجتمع الأمم ، يليه مجتمع الأمة ، ثم مجتمع المدينة .

والحقيقة إن النوع الأول وهو مجتمع الأمم ، لا نجده فى التراث السياسى عند اليونان ، لأن قسارى ما ذهب اليه أفلاطون وأرسطو فى هذا الخصوص هو مجتمع المدينة . فقد كانت تصوراتهما السياسية نتاج ملاحظة وتجربة للمدينة اليونانية بالذات (١٣) .

واعتقد أن الفارابى استمد تصوره لمجتمع الأمم من واقع عقيدته الإسلامية التى ترمى الى تأسيس دولة أو (خلافة) تتجاوز موانع الجنس واللون والأرض ، وهى مما يحول بشدة دون اتحاد الأمم والشعوب وإرباطها مع بعض ، كما استمدته أيضا من واقع التجربة السياسية الإسلامية ذاتها ، حيث كانت الدولة الإسلامية تتراعى من الأندلس غربا وحتى مشارف الصين شرقا ، وكانت تضم شعوبا وأجناسا مختلفة انصهرت فى بوتقة الإسلام ، وهى تتبع فى نفس الوقت قيادة واحدة متمثلة فى الخليفة . وإذا كان قد شاب تلك القيادة ضعف أو قصور ، كما حل فى الدولة بعض التفكك ، فإن وحدة الأمة بقيت ثابتة ، كما بقيت الهيمنة الروحية للخليفة بشكل أو بآخر .

تلك هى المجتمعات الكاملة ، أما المجتمعات غير الكاملة فهى : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم (الاجتماع) فى سكه ، ثم (الاجتماع) فى منزل . وأصغرها (المنزل) . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة ،

(١١) انظر فى هذا الصدد : د. على عبد الواحد والى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ ، ط ٢ ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
(١٢) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ .
(١٣) انظر أفلاطون : الجمهورية ، ك ٢ ، ص ٢٣٣ وما بعدها ، وانظر أرسطو : طاليس : السياسة ، ك ١ ب ١ ف ٧ - ٨ .

الا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها -جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة ، (١٤) .

والخير الأفضل والكمال الأقصى يتحقق ابتداء في مجتمع المدينة لا في الذي أقل من ذلك . والمدينة التي يكون الغرض من الاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة هي المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها (تتعاون) على بلوغ السعادة . (١٥) .

نستنتج من ذلك أن الغائية تطبع تصور الفارابي للمجتمع والدولة . فالمدينة والأمة والمعمورة كلها موجهة نحو هدف معين هو بلوغ السعادة ، والسعادة هي غاية النظرية الأخلاقية عنده . وهذا دليل آخر يؤكد سيطرة الأخلاق على سياسة الفارابي ، لأن أي مجتمع لا يكون فاضلا إلا إذا تعاون كافة أعضائه على بلوغ السعادة . وبذا يقيم الفارابي مدينته الفاضلة على التزاوج والترابط بين السياسة والأخلاق وليس على الانفصال والتناقض فيما بينهما ، كما هو شأن عمليا عبر العصور إلا في استثناءات قليلة .

٣ - التفسير العضوي للمجتمع :

ينظر الفارابي إلى المجتمع كوحدة عضوية متكاملة . فهو يشبه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تدعيم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو رئيس واحد وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . ولكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس كذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس ، (وآخر يقرب) مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، (١٦) .

(١٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ - ٩٧ ، وقد وردت كلمة الاجتماع هكذا : (اجتماع في سكة) و (اجتماع في منزل) ، والصحيح ما أثبتنا . كما وردت كلمة (المنزل) (المنزل) ، وهو غير صحيح ، انظر أيضا السياسة المدنية ، ص ٦٩ - ٧٠ . (١٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ . و (تتعاون) وردت (يتعاون) . (١٦) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ - ٩٨ . و (آخر يقرب) هكذا في نسخة د . نادر ، والصواب أن يقال : (وآخر تقرب) حتى يستقيم المعنى .

فالمجتمع عند فيلسوفنا مثل الجسم ، فكما أن للجسم عضوا رئيسا : هو القلب ، حسب ما يرى ، وهناك أعضاء دونه فى المرتبة ، أو أن مرتبتها . تقرب منه ، كذلك المجتمع فإن له رئيسا هو أفضلهم ثم يوجد من يليه فى الفضل ، وهو يمتلك عدة مؤهلات لكى يقوم بما يطلبه منه ذلك الرئيس •

وتلك نقطة أخرى يفترق فيها الفارابى عن أفلاطون • حيث يشبه فيلسوف الأكاديمية المجتمع بالنفس ، ويقابل بين قوى النفس ، وأجزاء الدولة • فقوى النفس عند أفلاطون هى : العقل والغضب والرغبة ، والتي تقابلها فى الدولة ثلاث طبقات هى : الحكام والمحاربون والصناع (١٧) • وهكذا يستنتج من ذلك مجتمعا طبقيا غير قابل للتغيير ، بينما الفارابى أقرب الى مجتمع الأخوة والتراحم الذى جاء به الاسلام ، فيشبه المجتمع بالكائن الحى العضوى ، يتعاون أفراد كل حسب استعداده وكفاءته . وموهبته . لا طبقته ، كتعاون أعضاء الجسم طبقا لموظيفة كل عضو وطبيعته •

ولكن الفارابى يشير الى ملاحظة هامة فى هذا الصدد • فعلى الرغم من التشابه بين أعضاء البدن وأجزاء المدينة يوجد بينهما بعض الاختلاف • فأعضاء البدن طبيعية ، والقوى التى لها هى قوى طبيعية ، بينما أعضاء المدينة • وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية • على أن أجزاء المدينة مقطوعون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان ، لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها • والقوى التى هى أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية • (١٨) •

وهذا تمييز دقيق بين أعضاء الجسم وأفراد المدينة • فأعضاء البدن تسير بما فيها من قوى طبيعية أودعها الله ، وهى تسير دونما ارادة أو اختيار ، بينما أعضاء المدينة فانهم وإن كانوا بالطبيعة أو طبيعيين - بتعبير الفارابى - لأنهم من خلق الله ، كما فطروا على طبائع معينة ، فانهم لا يكونون أعضاء المدينة بتلك المواهب الفطرية وحدها ، بل بالملكات الارادية ، والطبائع المكتسبة من الحرف والصناعات وغيرها • ويحدد الفارابى هذا التمييز بوضوح ، فيشير الى أن القوى الطبيعية فى الجسم تناظرها الملكات والهيئات الارادية فى المدينة •

وعلى كل حال ، فإن المعلم الثانى فى تشبيهه المجتمع بالكائن

(١٧) انظر : جمهورية أفلاطون ، ج ٤ ، ص ٣٢٦ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ •

(١٨) المدينة الفاضلة ، ص ٩٨ •

المتعضى قد سبق فى ذلك أتباع المدرسة العضوية فى علم الاجتماع من المحسدين ، والذين يشبهون المجتمع بالكائن الحى ، ويفسرون ظواهره تفسيراً عضوياً ، ويقابلون بين كل جزء من أجزاء المدينة أو المجتمع وبين كل عضو من أعضاء الجسم (١٩) .

٤ - رئيس المدينة الفاضلة :

كما أن فى البدن عضواً رئيساً هو اكمل الأعضاء وأتمها ، وكذلك رئيس المدينة هو اكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين ، (٢٠) .

ف رئيس المدينة إذن هو اكمل الأفراد فيما يختص به من صفات ، أما الصفات التى يشترك بها مع آخرين فهو يمتلك أفضلها . وهو يرأس قوماً آخرين ، وهؤلاء يرأسون غيرهم بنفس الوقت . فنظام المدينة نظام هرمى متدرج سواء على صعيد الطبقات الاجتماعية أم على صعيد القوى الحاكمة فى الدولة .

ويسود الجدل النازل الفكر السياسى عند الفارابى ، حيث يوجد الرئيس الفاضل أولاً ، ثم يوجد بعد ذلك أفراد المدينة ، والذين يكونون المدينة الفاضلة فيما بعد : « ف رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب فى أن تحصل الملكات الارادية التى لأجزائها (وفى) أن تقترب مراتبها ، وأن اختل منها جزء كان هو - أى الرئيس - المرفد له بما يزيل اختلاله » (٢١) .

فالفارابى يعول بشكل كبير على الرئيس الفاضل فى ايجاد مدينته . ورغم أن وجود الأفراد الفاضلين ضرورة لوجود المدينة الفاضلة ، فإن هذا الرئيس لا ينتخب من بين هؤلاء ، بل يوجد هو أولاً فيكون وجوده سبباً لحصول المدينة وأفرادها ، بل وحصول الملكات المختلفة التى تتوفر لهم ، والمراتب المتباينة التى يكونون عليها . والرئيس الفاضل عنصر توازن واستقرار لأجزاء المدينة ، فلو حصل أى اختلال أو انحراف يتدخل هو لاعادة الأمور الى حالتها الطبيعية .

(١٩) انظر د. محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى فى المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، مجلة الكاتب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، وانظر د. عبد الكريم الياقوت ، تمهيد فى علم الاجتماع ، ص ٤٩ - ٥٠ .
(٢٠) الفارابى : فليهنه ارسطو طاليس ، ص ١٣٨ .
(٢١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ (وفى) غير موجودة فى النص ، ولكن انظر الهامش من نفس الصفحة ، فهى مثبتة من نسخة أخرى .

وقد يبدو فى هذا الاتجاه السياسى نزعة فردية شديدة ، لأن الفارابى يعمل هنا بشكل كامل على الفرد الحاكم فى تغيير الواقع واقامة الحضارة وتوجيه التاريخ ، أما الشعب ، فكما يبدو من هذا النص ، له دور ثانوى ، أو ليس له دور يذكر . ولكننا يجب ألا نأخذ هذه النتيجة على إطلاقها ، لأننا يجب أن نتساءل عن هذا الفرد الذى يعتمد عليه الفارابى فى مدينته ، وهل يمكن أن يكون أى انسان اتفق ؟

كلا . . . « فرئيس المدينة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى بالهيئة والملكة الارادية » (٢٢) .

فرئاسة المدينة لا يمكن أن تعطى لأى انسان اتفق ، وانما تتخذ صورتين : أحدهما أن تكون تلك الرئاسة قد فطر عليها الانسان ، فهى منحة أو هبة الهية ، والثانية أن يكون الانسان الفاضل قد توفرت له مجموعة من الملكات حصلها بإرادته وسعيه ، ففاق بها أقرانه من أهل المدينة ، وأهله لأن يكون رئيسا لهم .

وظيفة الرئيس الفاضل أو صناعته – بتعبير الفارابى – لا تدانيها وظيفة أخرى ، فضلا عن أن تلو عليها . « فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، ينبغي أن تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة » (٢٣) .

وهذا الانسان خلق كى يكون رئيسا لا مرؤوسا . ولكن يجب أن لا يتبادر الى الأذهان أن الفارابى يعطى كل تلك السلطات دونما ضمانات أو لأى انسان كان ، بل هى تنحصر عنده فى انسان بلغ أعلى درجة من المعرفة والكمال الانسانى .

يقول أبو نصر : « ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون برأسه انسان أصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل ، قصار عقلا ومعقولا بالفعل . وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، اما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات ، اما بأنفسها واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها . وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون (ينفى) عليه منها شئ ، وصار عقلا بالفعل » (٢٤) .

(٢٢) المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ١٠٢ .

(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٢ ، و (ينفى) هكذا فى نسخة د. البر لاير ، والأضروب أن تكون (يخفى) ، وإلى ذلك يذهب د. على عبد الواحد وإلى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، الهامش .

وهكذا يتضح مدى تأثير نظرية المعرفة ، خاصة في شقها الاشراقي .
على تصور الفارابي السياسي ، ورؤيته للإنسان أو الرئيس الفاضل .
فهذا الانسان قد استكمل ، أى أدرك جميع العقولات حتى صار عقلا
بالفعل ، وباحتوائه لتلك العقولات يمكن أن يصير معقولا بالفعل ، فيكون
عقلا ومعقولا .

هذا الانسان يمتلك أيضا مخيلة قوية بلغت غاية الكمال ، وهو قد
طبع عليها ، وهذا معناه انها وهبت له بالفطرة ، وتكون هذه المخيلة مستعدة
بطبعها لتتلقى ، فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، الجزئيات ، الكلّيات .
أما الجزئيات فذاتها أو ما يحاكيها ، وأما العقولات الكلية فيما يحاكيها .
وأخيرا فان العقل المنفعل عن هذا الانسان قد استكمل بأدراكه لجميع
العقولات ، ولم يعد يخفى عليه منها شيء ، وانتقل من خال القوة الى
حال الفعل .

ولا يكتفى الفارابي بهذه الصفات المشروطة للإنسان الفاضل ،
بل يجعل من الضروري اتصاله بالعقل الفعال . ولكن قبل ذلك لابد أن
ينتقل من درجة العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد ، وهو « أتم وأشد
مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال » (٢٥) .

فأول مراتب الانسان هو أن يوجد له الاستعداد كى يصير عقلا
بالفعل ، وهو ما يشترك فيه مع الجميع ، ولكن حصول العقل بالفعل والعقل
المستفاد هما مما يمتاز به الانسان الفاضل وخذه .

والمعروف عند الفارابي أن هذا الإنسان يكون مهيبا (للاتصال ،
بالعقل الفعال ، حيث لا يوجد عند الفارابي أكثر من هذا الاتصال .
ولكننا نجد عبارة غريبة يوردها بعد أن ذكر تدرج الانسان الفاضل فى
المعرفة وحصوله على مرتبة العقل المستفاد ، حيث يقول : « وهذا
الانسان هو الانسان الذى حل فيه العقل الفعال » (٢٦) .

ولقد عالجنا هذا الأمر فى فصل سابق ، حينما شرحنا المعنوية
الاشراقية عند فيلسوفنا (٢٧) ، وتوصلنا الى أن تصوف الفارابي يختلف
عن تصوف أتباع وحدة الشهود كالخلاص ، فهؤلاء يقولون بالظلول والاتحاد
بين العبد والرب ، بينما الفارابي لا يقول بغير الاتصال بين الانسان
والعقل الفعال . وحتى اذا تجاوز فى اتصاله العقل الفعال أحيانا ، فهو
يبقى اتصالا وحسب ، ولا يصل الى مرتبة الحلول والاتحاد المطلق .

(٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٢٧) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٢١ .

والحقيقة أن ما بناه الفارابى من نظريات فلكية وميتافيزيقية فى الفيض والعقول العشرة لا يسمح بأكثر من ذلك . وإذا حدث شيء من هذا القبيل فهو يناقض بشكل تام فلسفة الفارابى بمجملها .

ويفسر د . عبد القادر محمود وجود هذه الفقرة الواردة فى كتاب (المدينة الفاضلة) بأنه لا يجوز الحكم على ظاهر هذه العبارة ، لأن المعنى مجازى ، ولا يعضى مع اتجاه العلاج - فى الحلول - لتفرقة الفارابى الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابى يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمال المطلق والانسان ، (٢٨) .

ويمكن أن نورد دليلا آخر على أن الفارابى لا يبيح للانسان الفاضل غير الاتصال بالعقل الفعال فقط ، وهو أنه لم يذكر تلك العبارة التى توحى بالحلول فى كتاب (السياسة المدنية) أبدا ، ولم يشر فى هذا الكتاب الا الى (الاتصال) لا غير ، حينما تحدث عن صفات رئيس المدينة الفاضلة .

فالمعلم الثانى بعد أن يورد جملة من الخصائص والخصال التى يتحلى بها الانسان الفاضل يقول : « وانما يكون ذلك فى اهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال » وانما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفصل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذى يسمى المستفاد ، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال « (٢٩) .

وكذلك فى مواضع أخرى من مؤلفاته لا يتحدث الا عن الاتصال ، حيث يقول فى كتاب (فلسفة أرسطو طاليس) عن العقل الفعال : « والانسان متصل به ضربا ما من الاتصال بأنه يكون قد عقله » (٣٠) .

وحتى فى كتاب (المدينة الفاضلة) فإن السياق العام لمذهبه لا يوحى بغير مفهوم الاتصال ، ولذا يجب أن لا نحمل هذه العبارة أكثر مما تحتمل ، ونفسرها تفسيراً ينسجم مع الاطار العام لمذهب الفارابى فى المعرفة .

نعود الى شرح الفارابى لفكرة الانسان الفاضل ، حيث يرى فيلسوفنا أن الانسان الذى اكتملت المعارف « فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه . فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل

(٢٨) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ، ص ٤٢٨ .

(٢٩) السياسة المدنية ، ص ٧٩ .

(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ .

الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته التخيلة .
فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ،
وبما يفيض منه الى قوته التخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو
الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الالهى ، (٣١) .

والحقيقة اننا ناقشنا نظرية النبوة باستفاضة عند الفارابى فى
فصل سابق (٣٢) ، ولكن حسبنا أن نشير الآن الى أن هذا النص يجب
أن لا يؤخذ لوحده ، بل يجب أن يضم الى جملة النصوص الموجودة فى
مؤلفاته الأخرى والتي أشار فيها الى هذا الموضوع . حيث يتضح لنا أن
الفارابى وأن قال بوحدة المصدر لكل من النبى والفيلسوف أو الحكيم
المتعقل وهذا المصدر هو العقل الفعال ، فإنه لم يسو بين النبوة والفلسفة ،
بل فضل النبوة عليها ، لما يتمتع به النبى من مخيلة صادقة ، وللمعجزات
التي يجريها الله على يديه ، وغير ذلك مما يعجز عنه الفيلسوف .

كذلك فإن ادراك النبى للحقائق عن طريق المخيلة الصادقة لا ينفى
عنه قدرته على ادراكها عن طريق التأمل العقلى ، فيكون إذن جامعاً
للطريقين ، بينما يقتصر الفيلسوف على طريق واحد (٣٣) .

على أن ما يهمنا هنا من رأى الفارابى حول النبى والفيلسوف هو
أهميته فى المجال السياسى ، حيث نستنتج منه أن الفارابى يرى أن رئيس
المدينة الفاضلة يجب أن يكون نبيا ، وأن لم يكن فحكيما متعقلا وأصلا .
وهذا شرط أساسى لرئيس المدينة الفاضلة .

والفارابى يعتبر أن هذا الانسان هو « فى اكمل مراتب الانسانية
وفى أعلى درجات السعادة » (٣٤) .

انه من الناحية المعرفية قريب الشبه بالانسان الكامل عند ابن عربى
وعبد الكريم الجبلى (٧٦٧ - ٨٠٥ هـ) ، ولكنه من الناحية السياسية
يمتلك سلطات لم يبحثها أولئك المتصوفة . فهو « الرئيس الذى لا يرأسه

(٣١) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٣٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ .

انسان أصلا • وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها « (٣٥) •

٥ - صفات رئيس المدينة الفاضلة :

يبدو أن السلطات الواسعة التي منحها الفارابي لرئيس مدينته جعلته يتشدد كثيرا في الشروط والصفات التي يجب أن يتحلى بها الرئيس • فبالإضافة الى ما ذكره من شروط سابقة تتعلق بالنبوة والحكمة والمعرفة ، يورد الآن جملة من الشروط الأخرى ، ويرى أنها يجب أن تكون موجودة عند هذا الرئيس بالطبع ، حيث « لا يمكن أن تصير هذه الحال - الرئاسة - الا لمن اجتمعت له بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها » (٣٦) •

ومعنى قوله بالطبع ، أن هذه الخصال يجب أن تكون فطرية عند الانسان الذي قدر له أن يكون رئيسا • ولكننا لو تأملنا الخصال التي يذكرها الفارابي لوجدنا أن كثيرا منها يمكن أن يكون مكتسبا مثل جودة الحفظ وحب العلم وغير ذلك •

وعلى كل حال يمكن تلخيص تلك الصفات ، وإيرادها حسب تسلسلها عند الفارابي على الوجه الآتي (٣٧) :

- ١ - أن يكون هذا الرئيس تام الأعضاء والقوى الجسمانية •
- ٢ - أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له •
- ٣ - أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه وما يراه وما يسمعه وما يدركه •
- ٤ - أن يكون جيد الفطنة ذكيا •
- ٥ - أن يكون حسن العبارة بليغا وفصيحا •
- ٦ - أن يكون محبا للتعليم والاستفادة •
- ٧ - أن يكون غير شره على المأكول والمشروب • • مبغضا للذات •
- ٨ - أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله •
- ٩ - أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، مترفعا عن كل ما يشين •
- ١٠ - أن تهون عنده النقود وأعراض الدنيا كافة •
- ١١ - أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم •
- ١٢ - أن يكون قوى العزيمة على الأفعال ، شجاعا غير خائف •

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ •

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ •

(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ - ١٠٦ •

وقد أحس الفارابى بصعوبة اجتماع كل هذه الصفات فى شخص واحد ، لذا صرح بأنه « لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » (٢٨) . بمعنى أن الأمر ليس متعذرا أو مستحيلا ، شرط أن يكون فى أفراد يخلف بعضهم بعضا ، وفى القليل أو الأقل من الناس .

وإذا لم يوجد الرئيس الأول الذى تتوفر فيه هذه الصفات يكون هناك رئيس ثان يخلفه ، ولهذا الرئيس أيضا ستة شرائط هى (٢٩) :

- ١ - أن يكون حكيما .
- ٢ - أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة ، محتذيا بأفعاله كلها حذو الأئمة الأولين .
- ٣ - أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .
- ٤ - أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويتحرى بما يستنبطه صلاح المدينة .

٥ - أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين .

٦ - أن يكون له جودة ثبات ببينه فى مباشرة أعمال الحرب .

وهذه الصفة الأخيرة تثبت أن الفارابى لا يجعل رئيسه مجرد حكيم مستغرق فى تأملاته وإنما رجل عملى يعد للحرب عدتها إذا اقتضى الأمر ، وفى هذا درجة من الواقعية لا بأس بها .

ولكن الفارابى يضع الحكمة على رأس الشروط الواجب توفرها عند رئيس المدينة ، وهو الرئيس الثانى هنا . وتكاد هذه الخصلة أن تكون الحد الفاصل بين الشخص وبين الرئاسة ، فهى فى كفة وبقية الصفات فى كفة أخرى ، وحيث توجد الحكمة تميل الكفة لصالحها . اللهم الا اذا تفرقت تلك الصفات فى عدة أشخاص ، فيكونوا اذ ذاك رؤساء افاضل .

يقول الفارابى : « وإذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط لكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد والثانى فى واحد والثالث فى واحد والرابع فى واحد .

(٢٨) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٢٩) نفس المصدر ، ص ١٠٧ .

والخامس فى واحد والسادس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم
الرؤساء الأفاضل ، (٤٠) .

فهذه الصفات أو الشرائط أن لم تجتمع فى شخص واحد ، بل كانت
الحكمة عند انسان معين وبقية الصفات الخمس فى انسان آخر ، كانت
الرئاسة مشتركة فيما بينهما ، وإذا تفرقت تلك الخصال على ستة أشخاص ،
أى أن كل فرد منهم حصل شرطاً معيناً ، فإن هؤلاء هم الرؤساء الأفاضل .

والفارابى يؤكد باستمرار على وجود الحكمة كشرط لازم للرئيس
الفاضل وكشرط لوجود المدينة الفاضلة ، والحكمة هنا بالصورة التى
عرضها ، وهى التى تؤدى الى بلوغ رتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل
الفعال . أما اذا حدث وافترقت الحكمة فى رئيس المدينة فإن المدينة تكون
بلا رئيس ، ولا تلبث أن تنهار وتهلك .

يقول المعلم الثانى : « فمتى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء
الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان
الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ،
فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن
تهلك » (٤١) .

والخلاصة أن مدينة الفارابى الفاضلة يرأسها النبى الذى يوحى
اليه من الله سبحانه ، أو الحكيم الروحانى . والفارابى يعطيه اثنتى عشرة
خصلة هى التى ذكرناها فيكون رئيساً أولاً ، أو يحدد له ست خصال فيكون
رئيساً ثانياً . ولكن لا بد له من الحكمة فى جميع الأحوال . ولا بد أن يكون
هذا الرئيس حافظاً للشرائع والسنن ، وهذا تحصيل حاصل عند الفارابى ،
لأنه جعله شرطاً أولياً للمبتدئ فى اكتساب الحكمة ، فما باله بالانسان
الحكيم الفاضل ! وهو يقول : « ينبغي لمن أراد الشروع فى علم
الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، متادباً بآداب الأخيار ، قد تعلم
القرآن واللغة وعلم الشرع أولاً » (٤٢) .

فالفارابى يعطى نموذجاً أخلاقياً سامياً للانسان ، ويخلع عليه كل
الصفات الحميدة التى يمكن أن ينالها بشر . فهو قوى عالم ذكى بليغ ،
معرض عن الشهوات ، صادق كريم زاهد عادل وشجاع .

(٤٠) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧ - ١٠٨ . و (الثانى ، والثالث ، والرابع ،
والخامس) ، عائدة كلها على (الشرائط) ، أى الشرط الثانى ، والشرط الثالث الخ .

(٤١) نفس المصدر ، ص ١٠٨ .

(٤٢) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٤ .

وهكذا يمكن اعتبار نظرية الانسان الفاضل فى سياسة الفارابى استمرارا وامتدادا لنظريته الاخلاقية ، بل هى الغاية القصوى لتلك النظرية ، والقمة التى يبلغها الجدل الصاعد فى هذا المجال . وهذا ايضا من معالم الارتباط الاساسية بين الاخلاق والسياسة عند فيلسوفنا .

٦ - الامة الفاضلة :

لا يقف الفارابى عند حدود الرئيس أو الانسان الفاضل مهما كانت صفاته مثالية ، لأن هذا الانسان لا يحقق كمال وجوده بشكل فردى بل لابد أن يتحقق ذلك الكمال فى أمة أو شعب يقتزن بالصفات السامية التى كان عليها الرئيس . وهذه هى النقطة التى يقوم بها الفارابى من التركيز على أخلاق الفرد وبناء الفرد الملتزم بالفضائل الى بناء المجتمع والامة بل والامم الملتزمة بمكارم الأخلاق والتى تسعى لتحقيق السعادة .

يقول أبو نصر : ، والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار السعداء . فان كانوا أمة فتلك هى الامة الفاضلة . وان كانوا أناسا مجتمعين فى مسكن واحد كان ذلك المسكن الذى يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة . وان لم يكونوا مجتمعين فى مسكن واحد بل فى مساكن متفرقة يدبر أهلها برئاسات أخرى غير هذه كانوا أناسا فاضل غريباء فى تلك المساكن » (٤٣) .

فالرئيس الفاضل لابد أن يرأس مجتمعا من الأخيار لا مجتمعا من الأشرار ، أى أن هناك علاقة وثيقة بين رئيس المدينة وأبناء مدينته . فهنا يخفف الفارابى من تركيزه على الفرد الرئيس فى تشكيل مدينته وتحديدها ، ويعطى أهمية للشعب كعنصر أساسى وهام فى صنع التاريخ وتوجيهه .

والفارابى يرى أن هؤلاء الناس الأخيار يمكن أن يكونوا مدينة فاضلة ، أو أمة فاضلة ، أو معمورة فاضلة . أما اذا كانوا متفرقين فى مجتمعات تحكم برئاسات غير فاضلة ، فانهم يمكن أن يؤلفوا مجتمعات فاضلة صغيرة داخل تلك المدن غير الفاضلة ، رغم أنهم سيكابدون فيها بعضا من الاغتراب .

وأهل المدينة الفاضلة يبلغون السعادة بالعلم والعمل معا ، واكتساب الفضائل هو الذى يؤدى الى بلوغ السعادة . ويكون ذلك بمزيد من الأفعال الخيرة والمداومة عليها ، حيث تترسّم فى النفس ملكات خيرة تبلغ بواسطتها كمالها . واذا وصلت النفس حد الكمال يمكن أن تتجرد عن

المادة ، ولا تقنى بقنائها . وهكذا يقرّر الفارابي خلود أنفس أهل المدينة الفاضلة .

يقول الفارابي في هذا الصدد : « وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل تخص كل رتبة . وكل واحد منهم إنما يصير في حد السعادة بهذين ، أغنى بالمشارك الذي له ولغيره معا وبالمالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها ، فإذا فعل ذلك كل واحد منهم ، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما دأوم عليها أكثر ، صارت هيئته تلك أقوى وأفضل ، وتزايدت قوتها وفضيلتها . كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة ، فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها ، صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة » (٤٤) .

٧ - مضادات المدينة الفاضلة :

لم يفصل الفارابي كثيرا في خصائص أهل المدينة الفاضلة وطبائعهم وطرائق عيشهم وموقفهم من أمور المجتمع والحياة بشكل عام . باستثناء ما ذكره من سعيهم إلى السعادة وحُبهم للفضائل . ولكن أبا نصر قد فصل بعض الشيء ، في عرضه لطبائع سكان المدن المضادة ، وقد نجد في عرضه هذا وصفا سلبيا لما يجب أن يكون عليه سكان المدن الفاضلة نفسها .

ومضادات المدينة الفاضلة هي : المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبذلة ، والمدينة الضالة (٤٥) . وسوف نستعرض هذه المدن عند الفارابي وما تتفرع له من فروع ، كما جاءت في عرضه الفصل في كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) .

(١) (المدينة الجاهلية) : وهي المدينة التي تجد السعادة في الصحة والثروة والجاه وما شابه ، وإذا اجتمعت كل تلك الخيرات الظاهرة كانت السعادة العظمى عند أهل المدينة الجاهلية ، ولكنها سعادة زائفة .

يقول الفارابي عن المدينة الجاهلية : « وهي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . أن أرشدوا إليها فلم يقيموها ولم

(٤٤) المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ ، وانظر السياسة المدنية ، ص ٨١ .

(٤٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ ، والسياسة المدنية ، ص ٨٧ .

يعتقدونها ، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها الغايات في الحياة ، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات ٠٠٠ (٤٦) .

وتنقسم المدينة الجاهلية الى عدة مدن هي (٤٧) :

١ - (المدينة الضرورية) : وهي المدينة التي اقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس ، والمسكون .

٢ - (مدينة النذالة) (٤٨) : وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ويجعلوا ذلك غايتهم في الحياة ، دونما نفع آخر .

٣ - (مدينة الخسة والشنقة) : وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب وغير ذلك ، وبالجمل ، اللذة من المحسوس وإثارة الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

٤ - (مدينة الكرامة) : وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا كي يصيروا ممدوحين مكرمين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء ، أما عند غيرهم وأما بعضهم عند بعض .

٥ - (مدينة التغلب) : وهي التي قصد أهلها أن يقهروا غيرهم دون أن يقهروا هم ، وتكون غايتهم اللذة التي تنال من الغلبة فقط .

٦ - (المدينة الجماعية) : وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه في شيء أصلا .

(ب) (المدينة الفاسقة) : وهي التي آراؤها فاضلة . فهي تعلم للسعادة والله عز وجل والعقول الثواني والعقل الفعال وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية (٤٩) . وهذا دليل هام على أن الفارابي لا يكتفى بالمعرفة النظرية البحتة دون نقلها الى حيز الفعل والعمل .

(٤٦) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ .

(٤٧) النظر للمصدر نفسه ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٤٨) ترد في كتاب المدينة الفاضلة تحت اسم (المدينة البدالة) ، وهو تصحيف واضح لم يثبت اليه المحقق ، لأنها ترد في (السياسة المدنية ، ص ٨٨) باسم مدينة النذالة ، وتعرفها ينطبق على التعريف الذي يورده الفارابي في (المدينة الفاضلة) ، ثم إن أبا نصر لا يمكن أن يكررها مرتين : مرة في المدن المضادة ، ومرة في أقسام المدينة الجاهلية ، لذا لزم التنويه .

(٤٩) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ ، والسياسة المدنية ، ص ١٠٣ .

(ج) (المدينة المبدلة) : وهى التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها الى غير تلك (٥٠) .

(د) (المدينة الضالة) : وهى التى كانت تظن السعادة فى الحياة الأخرى ، ولكن نظرتها تغيرت . كما أنها تعتقد فى الله عز وجل والعقول الثوانى والعقل الفعال آراء فاسدة ، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى اليه دون أن يكون كذلك (٥١) .

ويقول الفارابى عن هذه المدينة فى موضع آخر : ان أهل المدينة الضالة « نصبت لهم السعادة غير التى هى فى الحقيقة سعادة وحركات لهم سعادة أخرى غيرها ، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تتال بشئ منها السعادة بالحقيقة » (٥٢) .

ومن مضادات المدينة الفاضلة مجتمعات أخرى صغيرة يسميها النوابت . وهؤلاء منزلتهم فى المدن « كمنزلة الشيلم فى الحنطة أو الشوك النبات فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة ، والضارة بالزرع والغرس ، ثم البهيميون بالطبع من الناس ، فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلا ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الانسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية وهؤلاء يوجدون فى أطراف المساكن المعمورة ، اما فى اقاصى الشمال واما فى اقاصى الجنوب » (٥٣) .

٨ - المدن غير الفاضلة بين الفارابى وأفلاطون :

عرضنا آراء الفارابى فى مضادات المدينة الفاضلة . وكما لاحظنا فهو يقسمها الى مدن جاهلية وفاسقة ومبدلة وضالة . والمدن الجاهلية تجد سعادتها فى خيرات ظاهرية دنيوية كالغنى والذات الحسية والجاه وما الى ذلك ، فتكون سعادتها زائفة وغير حقيقية .

ولا شك أن الفارابى قد استفاد من تحليل أفلاطون للمجتمعات غير الكاملة والتى تعتبر انهيارا للدولة المثلى . وهذا نلمسه بمقارنة المدن غير الفاضلة عند الفيلسوفين مع بعضها ، لنجد التشابه قائما فيما بينهما .

(٥٠) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ .

(٥١) نفس المصدر ، ص ١١١ .

(٥٢) السياسة المدنية ، ص ١٠٤ .

(٥٣) نفس المصدر ، ص ٨٧ .

فمدينة النذالة ، وهى التى تقصر مهمها على بلوغ الغنى واكتساب الثروات ، وتجعل ذلك هدفا وغاية ، ومدينة الخسة والشقاء ، وهى التى يقبل أهلها على التمتع بالملذات الحسية ويؤثرونها على غيرها ٠٠٠ هاتان المدينتان عند الفارابى يناظران الحكم الاوليجاركى ، وهو الحكم القائم على الثروة ، حيث يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركونهم الفقراء فى السلطة على الاطلاق (٥٤) .

أما مدينة الكرامة ومدينة التغلب فهما عند الفارابى يبتغيان المجد والتغلب ، ويجدان اللذة فى ذلك . واعتقد أنهما يناظران المدينة التيموقراطية (Timocracy) عند أفلاطون . وهى مدينة الشجاعة والمجد ، والتى تحرص على عدم تسليم مقاليد الأمور لأهل الحكمة ، وإنما يميل النظام فيها الى النفوس البسيطة المندفعة ، المتجهة الى الحرب أكثر من اتجاهها الى السلم . ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعل منها شغله الشاغل (٥٥) .

والمدينة الجماعية ، وهى مدينة الحرية عند الفارابى يمكن أن تترادف الحكومة الديمقراطية عند أفلاطون . بدليل أن أبا نصر قد لمس جوهر الحكم الديمقراطى ومفهومه الحقيقى ، وهو سلطة الشعب لا سلطة فرد أو طبقة ، فقال : « ويكون جمهورها - أى المدينة الجماعية - الذين ليست لهم ما للرؤساء ، مسليطين على أولئك الذين يقال فيهم أنهم رؤساؤهم ، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة الرؤوسين ، ويكون رؤساؤهم على هوى الرؤوسين » (٥٦) .

ولكن الفارابى أهمل تلك الناحية السياسية الهامة ، وركز على وصف الحرية المعطاة فى هذه المدينة ، وصورها على أنها تعنى حرية الشهوة واللذة وما شابه ، أو الحرية التى لا يحكمها أى ضابط (٥٧) ! وهذا وصف ينحرف بالديمقراطية عن جوهرها الحقيقى ، وهو سياسى فى المقام الأول ، ولا يعبر عن مفهومها بدقة .

أما أفلاطون فقد انتقد الديمقراطية دون شك ، ووضعها فى عداد المجتمعات أو المدن غير الكاملة وغير الفاضلة ، ولكن كانت له مبررات.

(٥٤) أفلاطون : الجمهورية ، ج ٨ ، ص ٤٨١ .

(٥٥) الجمهورية ، ج ٨ ، ص ٤٧٤ ، ٤٧٨ .

(٥٦) السياسة المدنية ، ص ٩٩ .

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

سياسية . لأنه وجد أن الطغيان يتولد حتما من تشوة الديمقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها (٥٨) .

على أننا لا نجد عند أفلاطون إشارة الى بعض ما أورده الفارابي من مدن غير فاضلة ، كالمدينة الضالة ، وهي المدينة التي تعتقد في الله والعقول الثواني والسعادة آراء باطلة وتتهم أنها صادقة .

٩ - الرئيس الفاضل بين الفارابي وأفلاطون :

يتفق الفارابي وأفلاطون على ضرورة أن يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكام . وقد لاحظنا أن الفارابي قد وضع الحكمة على رأس قائمة الشروط التي يجب أن تتوفر في الرئيس الفاضل ، أو الرئيس الفاضل الثاني تحديدا . أما الرئيس الأول فمن البديهي أنه إما أن يكون نبيا أو حكيما عارفا ، وهو يرى أن الدولة التي تخلو من هذا الحكيم لا تلبث أن تنهار وتهلك .

أما أفلاطون فيذهب الى نفس الرأي ويقول : « ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين ومتعمقين ، ومالم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد . . . فلن تهدأ حدة الشرور التي تصيب الدولة ، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله . وما لم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا خطوطها العامة أن تولد وأن يكتمل نموها » (٥٩) .

ولكن الفيلسوفين يفترقان في تفسيرهما لهذا الفيلسوف الذي سوف يحكم المدينة الفاضلة . فأفلاطون لا يرى فيه غير الرجل العارف الذي يدرك حقائق الأشياء بذاتها ، فإذا كان الناس مثلا يعشقون الأنغام العذبة والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال ، فإن هذا الفيلسوف يعشق الجميل في ذاته ، ويحاول ادراك ماهية الجمال في ذاته (٦٠) .

أما الفيلسوف عند الفارابي ، فهو الحكيم الواصل الذي يدرك حقائق الأشياء عن طريق فيض رباني باتصاله بالعقل الفعال . ولا شك أن هذه خصلة تفوق مثيلتها ، أن كان لها مثيل ، عند أفلاطون ، وتختلف عنها من حيث نورها وطبيعتها .

(٥٨) أفلاطون : الجمهورية ، ك ٨ ، ص ٤٨٩ وما بعدها . وانظر الكسندر كواريه مدخس لقراءة أفلاطون ص ١٧٧ ، ترجمة : عبد المجيد أبو النجا ، مراجعة : د . أحمد مؤاد الأهواني ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

(٥٩) جمهورية أفلاطون ، ك ٥ ، ص ٢٧٩ .

(٦٠) أفلاطون : الجمهورية ، ك ٥ ، ص ٣٨٣ وما بعدها .

وبالنسبة للصفات الفطرية والمكتسبة لرئيس المدينة الفاضلة نجد تقريبا عند كل من الفيلسوفين • فهي عند أفلاطون تتضمن المعرفة ، والصدق ، ومحبة الحق ، والاقبال على السعادة الروحية ، واجتناب لذات البدن ، والاعتدال ، وترك الجشع في المال والنفوذ ، واحترام النفس . والشجاعة ، والذكاء •• الخ (٦١) • وهذه الخصال تتفق على وجه الاجمال مع الخصال التي حددها الفارابي وسبق ذكرها •

ولكن يبقى الفارق الرئيسي في رؤية كل من الفيلسوفين للانسان الفاضل حاكم المدينة ، هو طبيعة المعرفة التي يتلقاها عند كل منهما ، فالفارابي تحت تأثير نزعتة الروحية وميله الى الاشراق يجعل من رئيس مدينته حكيما بالعالم العلوي عن طريق العقل الفعّال ، بينما لا يشير أفلاطون الى مثل هذا الاتصال •

زد على ذلك أن الفارابي يقرر أن رئيس المدينة يجب أن يكون نبيا • والا فحكيما واصلا • فالنبوة هي حجر الزاوية في فلسفة الفارابي السياسية ، بينما هي مسألة مجهولة في فلسفة أفلاطون • ولا شك أن هذا الأمر انعكاس للروح الاسلامية التي تشرب بها الفارابي ، فأنشئت على مجمل فلسفته ، وبخاصة نظرياته السياسية •

١٠ - مدينة الفارابي وجمهورية أفلاطون :

لا شك أن كلا من الفارابي وأفلاطون كان يطمح الى تأسيس مجتمع امثل تسوده الحكمة وتشيع فيه الطمأنينة ويعمه السلام ، ويتعاون افرادُه فيما بينهم حتى ينالوا السعادة • فهناك اتفاق في الغاية والهدف ، غير أن المنطلقات الفكرية لكل من الفيلسوفين لم تكن واحدة ، ولذا كان الاختلاف في رؤية كل منهما للمجتمع الفاضل • ونستطيع أن نجمل ذلك في النقاط التالية :

١ - تظل جمهورية أفلاطون تصورا لعقلية فيلسوف وثني ، بينما مدينة الفارابي نتاج لعقل فيلسوف مسلم • لذا ليس صدفة أن يقدم الفارابي لكتاب (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) وغيرها من كتبه السياسية ، بالبحث في الله وصفاته وصدور الموجودات عنه ، بينما يفتتح أفلاطون جمهوريته بالبحث في مفهوم العدالة •

فالفارابي أراد أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه مدينته وهو اللوحيية والتوحيد • بل أن من الباحثين من اعتبر المدينة الفاضلة عند الفارابي • نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورايه في مراتب الموجودات ، وارتباطها

(٦١) الجمهورية ، ج ٦ ، ص ٣٩٢ - ٣٩٧ •

من الشريف الى الأشرف ، حتى تنتهي الى العقل الفعال وتتصل عن طريقه بالاله . فكما أن الاله هو ملك السماء والعالم والمدير الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيما حكيما ، كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومديرها . وكما أن للكواكب والأقلاك مراتب ودرجات تشبه ترتيب قوى النفس ودرجاتها ، فكذلك جسد الانسان فيه أعضاء متعاونة كتحعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم » (٦٢) .

٢ - لا نجد عند الفارابي ما نجده عند أفلاطون من القول بشيوعية الملك والاولاد والنساء ، وقد أهمل ذلك الحكيم المسلم لأنه يتنافى كلية مع الشرع .

٣ - مدينة الفارابي انسانية رحبة تخاطب العالم في مجموعه دونما تفريق بين شعب وآخر على أساس اللون والعرق ، بينما جمهورية أفلاطون تكاد تنحصر في المجتمع اليوناني ، ولا تخلو من نكرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الأرض .

ولا شك أن الفارابي قد اكتسب تلك النظرة الانسانية الشاملة مما ورثه عن الاسلام الذي يهدف الى جمع شعوب الأرض على اختلافها على أسس التقوى :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ ﴾ (٦٣) .

فالفارابي تحدث عن مجتمع (المعمورة) ، او المجتمع العالمي الذي يشمل أمما عديدة ، وهو يرى الحلم الاسلامي قابلا للتحقيق في تلك الدولة الاسلامية الواسعة التي تشكلت على أرض الواقع ، وضمت أمما متعددة وثقافات متباينة ، بينما لم يشر أفلاطون الى مجتمع المعمورة ، ولم يعرف عنه شيئا ، لأن جل اهتمامه كان منصبا على المدن اليونانية في اسبرطة وأثينا وغيرها ، ولم يخرج الى أبعد من ذلك في رؤيته السياسية .

١١ - الطوباوية والواقعية في سياسات الفارابي :

كثيرا ما صورت مدينة الفارابي الفاضلة بأنها يوتوبيا (Utopie)

(٦٢) د . جميل صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ، ص ٧٩ ، ط ٣ ، دمشق .
١٦٥١ -

(٦٣) (الحجرات : ١٣) .

خيالية مستحيلة التحقيق ، يغلب عليها الطابع التجريدى النظرى وتفقر الى التجربة (٦٤) .

وقد تجد هذه الأقوال ما يبررها اذا نظر لفكر الفارابى السياسى نظرة خارجية ودون ربطه بالظروف الاجتماعية والسياسية التى كانت محيطة به ، وبالخلفية الفكرية للفيلسوف . ولكننا لو أخذنا بعين الاعتبار هذين العاملين ، لوجدنا أن محاولة الفارابى لا تخلو من أسس واقعية .

أولا لابد من إيضاح موضوع المثالية فى مدينة الفارابى . فليس معنى أن يدعو الفارابى الى مدينة مثالية أنه أصبح غير واقعى . لأن المثالية ، على الصعيد السياسى والاجتماعى ، لابد أن تتجاوز الواقع السيئ الى الواقع الأفضل والأحسن . وهذا ما اعتقد أنه حصل مع الفارابى .

فقد يكون التفكك السياسى الذى أصاب الدولة الاسلامية ، حينما انصرف كل أمير بآمارته أو ولايته ، مستقلا عن سلطة الدولة العباسية المركزية فى بغداد ، وكذلك الصراعات السياسية الداخلية التى اتخذت طابعا عنيفا ، والمجاعات والفقر وغيرها ، ٠٠٠٠٠ قد يكون كل ذلك أدى بالفارابى أن يفكر برسم نموذج سام للدولة كما يجب أن تكون ، عل محاولته تلك تكون هاديا ومرشدا لمن يمسون بيدهم مقاليد السلطة .

وتحليل الفارابى لمضادات المدينة الفاضلة يحمل فى طياته – وإن بشكل غير مباشر – نقدا قويا للمجتمعات القائمة آنذاك ، وهذا أحد جوانب الواقعية فى سياسة الفارابى .

والفارابى أجاز وجود رئيسين للمدينة الفاضلة اذا لم تتوفر الشروط والخصال المطلوبة فى رئيس واحد ، ويعتبر بعض الباحثين ذلك صدق لما كان موجودا فى عصره ، حيث كان الخليفة الراضى العباسى أول من أنشأ رتبة أمير الأمراء (٦٥) .

كذلك فإن آراء الفارابى السياسية وتقسيمه للمجتمعات الفاضلة الى كبرى ووسطى وصغرى قد تأثر فيه دون شك بما كان قائما من دول كبيرة ومتوسطة وصغيرة داخل نطاق الدولة الاسلامية نفسها ، وقد يكون الفارابى قصد الدولة الحمدانية كدولة صغيرة يمكن أن تتحول مع شيء من التعديل الى مجتمع فاضل (٦٦) .

(٦٤) انظر مثلا د. الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، واليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ص ٥٦١ ، ود. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٧٩ .

(٦٥) عباس محمود : الفارابى ، ص ١٣٤ ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٤ .
(٦٦) قارن فى هذا الصدد د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون ، ص ٢٩٠ ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٦٢ .

كل ذلك يثبت أن الفارابي لم يكن خيالياً ، بل كان عنده قدر من الواقعية ، من وجهة نظره على الأقل .^٥ فهو لم ينظر الى مدينته ورئيسها نظرتة الى أشياء غير ممكنة التحقق ، بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس .^٥ إذ من الممكن في نظره أن يصل الانسان الى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ، وأن كان ذلك نادراً أو مقصوراً على أفراد قد زكت نفوسهم ووصلت ارواحهم الى أرقى درجات الصفاء ، (٦٧) .

(٦٧) د^٥ علي عبد الواحد وافي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، المقدمة ،

الخاتمة

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الانسان عند الفارابي هو القيمة الكبرى في هذا الوجود ، والمحور الذي تدور حوله فلسفته كلها ، وليس مجرد مبحث منعزل من مباحث الطبيعيات ، وطبقا لشمول فلسفة الفارابي وتنوعها ، نستطيع أن نرصد ثلاثة أبعاد رئيسية تحدد مفهوم الانسان وتعبر عن حقيقته عند المعلم الثاني ، وهي: البعد الالهي والكوني (الكوزمولوجي)، والبعد الابستمولوجي ، والبعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي .

ولا نريد الآن أن نعيد شرح هذه الأبعاد ، فقد سبق أن شرحنا كلا منها في موضعه من البحث . ولكننا سوف نذكر النتائج المترتبة عليها ، أو نعرضها بالمقدر الذي يوضح القيمة الكبرى التي يوليها الفارابي للانسان . لأننا نركز في هذه الخاتمة على تركيب ما حللناه في البحث ، واستخلاص مفهوم الانسان ودوره الفاعل في هذا العالم .

(أ) البعد الالهي والكوني :

إن مفهوم الانسان عند الفارابي يرتكز على الالهيات من جهة ، وعلى علاقته بالكون المحيط به من جهة أخرى : والبعد الالهي أما أن يكون خارجيا متمثلا في فكرة الخلق ، أو داخليا – أي داخل الانسان – يتمثل في أن الله فكرة فطرية في النفس . ويتضح كل ذلك في النقاط التالية :

١ – الانسان هو أحد مخلوقات الله ، بل هو أشرفها وأفضلها . لأن هذه المخلوقات تنتقل في جدل صاعد من البسيط الى المركب فالاكثر والأعقد تركيبا ، وهو الانسان . وهذا الانتقال يتم بالارادة الآلية التي تؤثر على الأفلاك والأجسام السماوية ، والتي تؤثر بدورها على تركيب الأجسام من الناحية الطبيعية .

وفى ذلك ينسجم الفارابى مع التصور القرآنى للانسان ، وكسونه
أحسن مخلوقات الله وأكرمها • قال تعالى :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ ^(١) ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ ^(٢)

٢ - على الرغم من أن المخلوقات جميعها تحن للاقتراب من خالقها
وموجودها ، فإن الانسان وحده الذى يستطيع أن يتسامى ليقرب من الله ،
متى ما تجرد من المادة ، وتحرر من الشهوات ، وصفت نفسه لادراك
الحقيقة •

٣ - ولكن البعد الالهى يكمن فى ذات الانسان كحقيقة داخلية
ايضا • فالله ، أو واجب الوجود ، هو فكرة فطرية فى النفس ، ونحن
نعرفه معرفة أولية لا مكتسبة •

فالفارابى يصرح بقوة ووضوح ، أن معانى الوجود والوجوب
والامكان من المعانى التى لا تتصور بتوسط صور أخرى قبلها ، بل هى
معان فطرية واضحة فى الذهن ، وإن عرفت بقول فانما على سبيل التنبيه
عليها لا على أنها تعرف بمعان اظهر منها • ومن هنا كانت معرفتنا بالله
معرفة أولية من غير اكتساب ، فاننا نقسم الوجود الى واجب وممكن ،
ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا ، أى اننا نصل
الى اثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود ذاتها ، وهذه الفكرة واضحة
فطرية فى النفس ولم تكتسب من الخارج ، فيكون انطلاقا لمعرفة الله هو
من الذات أو من الانسان •

٤ - أن ما ذهب اليه الفارابى يشكل تحولا نوعيا على صعيد الفكر
الفلسفى ، لأنه يحمل فى طياته رفضا لكل البراهين التقليدية على وجود
الله ، والتى كانت شائعة فى الفلسفة الاسلامية ، والمدرسية أيضا • تلك
البراهين التى تبدأ من العالم للوصول الى الله ، ومن المخلوقات لاثبات
وجود الخالق ، مثل دليل الحركة عند المشائين ، ومنهج الاستدلال بالشاهد
على الغائب عند المتكلمين •

فالمعلم الثانى رأى ان الله فكرة فطرية فى النفس الانسانية ، وحقيقة
أولية تعرف من غير اكتساب ، ونحن نستدل به على وجود العالم ، وليس
العكس • فهو يهبط إذن من الله الى العالم ، ومن الحق الى الخلق ، أو من

(١) سورة التين : ٤ •

(٢) سورة الاسراء : ٧٠ •

العلة الى العلول . وهذا هو (برهان الصديقين) الذين يستشهدون بالله لا عليه ، كما قال ابن سينا .

٥ - ونعتقد أن ما ذهب اليه ديكارت بعد الفارابى بحوالى سبعة قرون لا يختلف فى جوهره عما ذهب اليه الفيلسوف المسلم . فديكارت رأى أن فكرة الكمال هى من الأفكار الفطرية الواضحة الموجودة فى ذهن الانسان بالقوة ، وبالتأمل تخرج من القوة الى الفعل . كما أنه استمد يقينه بوجود العالم الخارجى من يقينه بوجود الله ، فطريقته هى ايضا الهبوط من الله الى العالم .

ونحن لا نجزم أن ديكارت قد اطلع على الفارابى بشكل مباشر ولكن الثابت أنه قرأ الفلسفة المدرسية جيدا ، وكانت أفكار الاسلاميين شائعة فيها . فقد لاحظنا مثلا أن برهان (الواجب والممكن) عند توما الاكوينى ، هو أحد براهيته الخمسة على وجود الله ، بل هو أهمها وأقواما . فقد تكون معرفة ديكارت بالفارابى وغيره من الفلاسفة المسلمين ، جاءت بشكل غير مباشر ، أى عن طريق الفلسفة المدرسية وهو ما نرجحه .

٦ - بالنسبة للبعد الكونى ، فقد لاحظنا الأثر الكبير لنظرية الفيض فى تصور الانسان عند الفارابى ، وبالذات فى المعرفة الانسانية . بل ان هذه النظرية فى حقيقتها ما هى الا محاولة للتقريب بين ما هو مفارق وما هو انسانى. عن طريق الاتصال بالعقل الفعال . أما عن علاقة الانسان بالعالم الطبيعى ، فقد لاحظنا أنه يضع الانسان على قمة هرم متصاعد من الموجودات الطبيعية .

(ب) البعد الإستمولوجى :

ليس الانسان كائنًا مشدودا الى الأعلى ، محلقا فى عالم السموات والعقول والأفلاك فحسب ، بل هو كائن حساس عارف مدرك لنفسه وغيره . فهو يعيش فى هذا العالم ويتعامل مع الأشياء ، ولا بد له أن يحول خيرات الحسية التى تصله من احتكاكه بالأشياء الى معرفة عقلية يستعين بها فى تطويع الطبيعة وصنع الحضارة ، لأن العقل هو الفصل الذى يميزه عن باقى الأحياء .

فالانسان كائن يحيا فى هذه الأرض ، وعليه أن يتعامل مع هذه الحقيقة ، فيثبت وجوده فى معركة البقاء ، ويحقق الرسالة التى كلفه بها الله ، والا انتهى كما انتهت أجناس من قبل . وهذا لن يتم الا بالمعرفة ، معرفة المحيط الذى نعيشه ، والمكان الذى نساكنه ، والأشياء التى نتعامل معها ، وإذا شئنا أن نعلو أكثر ، فالكون الذى يضمنا جميعا ، والخالق الذى صور كل ذلك .

فالمعرفة بمختلف درجاتها ومستوياتها هى نقطة البدء والمنطلق

للتعامل مع الواقع وإدراكه ، وقبل ذلك ادراك النفس والذات ومعرفتها .
اذن فى المعرفة تتحقق انسانية الانسان وتتجلى حقيقته ، ومن هنا كان
الاهتمام البالغ الذى اولاه الفارابى لنظرية المعرفة ، وضخامة الحجم الذى
اعطاه لها من حيث الكيف والكم .

والمعرفة عند الفارابى تتنوع بتنوع مصادرها . حسا أو عقلا أو
خدسا واشراقا . ولا نريد أن نحلل هنا طبيعة المعرفة عند فيلسوفنا ، فقد
سبق أن ناقشناها باستفاضة ، ولكن خسبنا أن نلقى بعض الأضواء ،
ونشير الى بعض النقاط الهامة المتعلقة بنظريته ، علنا نتوصل منها الى
ايضاح صورة الانسان العارف وتحديد دوره الايجابى والمتفاعل مع هذا
العالم . وسوف نورد الآن تلك النقاط الأساسية والنتائج المترتبة عليها
وهي :

١ - يرى الفارابى أن أول تعامل للانسان مع العالم الخارجى يتم
عن طريق الحواس ، والحواس نوعان : ظاهرة أو خارجية وهى البصر
والسمع واللمس والشم والذوق ، وباطنة أو داخلية ، وهى الحس المشترك .
والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمتخيلة ، والمفكرة . والنوع الأول من
الحواس هو القوة التى تدرك صور المحسوسات والمعانى الجزئية من
الخارج ، وهى تشكل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها ،
ومعلوم أن الانسان يبدأ فى التعرف على الموجودات من خلال البصر
واللمس والسمع وما الى ذلك أولا .

وأهم ما يميز الحواس الظاهرة أنها لا تحتفظ بالصور الجزئية التى
تلقتها ، وإنما تزول بزوال المؤثر ، اللهم الا إذا كان المؤثر الحسى قويا ،
فانه يبقى مدة ولكنه يزول بعد ذلك أيضا . أما الحواس الباطنة فهى تدرك
صور المحسوسات ومعانيها الجزئية من داخل النفس ، وتمتاز على
الحواس الظاهرة فى أنها تحتفظ بصور المحسوسات وتستبقئها بعد زوال
المؤثر ، ثم تستحضرها فى الوقت المناسب .

على أن هذا التقسيم اعتبارى بطبيعة الحال ، ولا يعنى أن هناك
انفصالا أو تجزؤا بين نوعى الحواس ، بل هناك تمايز وتنوع فى الوظائف
فحسب ، لأن الحياة النفسية فى حقيقتها وحدة لا تتجزأ .

٢ - الادراك الحسى عملية متكاملة تشمل نوعى الادراك الخارجى
والداخلى ، أو الظاهر والباطن . فالأول لا يدرك الأشياء مجردة بل يدركها
مخلوطة بلواحقها المادية من كم وكيف ووضع وأين ، وهو لا يستبقئها بعد
زوال المحسوس . مثلا لا يدرك الحس زيدا كحقيقة انسانية مجردة ، بل
كانسان له لون معين وشكل معين وطول معلوم . . . الخ ، وهذه الاحوال
لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والأشترك فيها الناس جميعا .

أما الإدراك الداخلى فهو يشبه الإدراك الخارجى من حيث أنه لا يدرك المعانى المجردة بل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواجبها المسادية الأخرى ، ولكنه يفترق عنه فى أنه يحفظ تلك المعانى بعد زوال المحسوس . وهذا الحفظ له أهميته القصوى فى المعرفة الحسية ، لأنه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم .

٣ - يميز الفارابى بطبيعة الحال بين الحسى والعقلى فى نظرية المعرفة . « فليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس » ، غير أن الاثنين يرتبطان معا فى عملية المعرفة ذاتها . ومصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التى تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة . « فحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس ، وإدراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » كما قال . فالمعرفة الحسية إذن تتم بانطباع صور المحسوسات فى الحواس .

أما المعرفة العقلية فالفارابى يؤمن أن الماهيات موجودة فى الأعيان ، ولكن بشكل مخالف للمادة . ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها ، وكأمور كلية لا جزئية . وهذا اتجاه واقعى (Real) لا يلبث الفارابى أن يخفف منه .

فمصدر المعرفة ليس هو الحس وحده ، أو أن التعقل يتم عن طريق الإدراك الحسى فحسب ، لأنه توجد عند الإنسان معرفة أولية لم تأت به بالطريق الحسى وإنما نشأت معه منذ الصغر ، وتشبه أن تكون فطرية أو هى فطرية فعلا ، مثل المبادئ الأولية والبدهييات . وإذا وجد الإنسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فإنه يلجأ الى هذه المبادئ الفطرية لتتم له المعرفة دونما حاجة الى الحواس .

٤ - والعقل عند الفارابى يمر بعدة مراحل ، ويتطور من مرحلة الى أخرى تبعا لتطور وتعقد المعرفة التى يتلقاها ، وتبعا للمبادئ الفطرية المفروزة فيه ، ولتأثير العقل الفعال أيضا . والعقل الإنسانى ثلاثة أنواع : الأول هو العقل الهولانى الذى يمثل قوة أو استعدادا لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وهو يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترسم عليها صور المعقولات ، أو أنه كما شبهه الفارابى ، كالشمعة الطرية المهياة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا . والثانى هو العقل بالفعل أو بالملكة ، وهو الذى تنطبع فيه صور المعقولات بعد انتزاعها من موادها ، وتصبح جزءا لا يتجزأ منه بالفعل ، وليس مجرد .

استعداد أو قابلية . أما العقل المستفاد فهو لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وإنما يدرك المعقولات بطبيعتها مباشرة بضرب من الحدس والاشراق . ولذا كان هذا العقل أقرب العقول الى العقل الفعال الذى جعله الفارابى ، خلافا لأرسطو والشراح ، أحد العقول العشرة فى نظريته الكونية ، ووضع له دورا معنيا فى نظرية المعرفة .

٥ - نستخلص من ذلك أن الفارابى يعارض السفسطائيين فى قولهم ان المعرفة تعتمد على الحس وحده ، فيرى أن المعرفة حس وعقل . كما يعارض أرسطو أيضا ويبتعد عن واقعيته ، متجها نحو المثالية (Idealism) فهو يرى أن العقل الانسانى ، وخاصة فى مرحلة العقل المستفاد ، يحوى بعض المدركات الذهنية والصور العقلية التى أتت له دون مروره بمرحلة الحس ، حيث توجد بالفطرة أو بإشراق من العقل الفعال . وهذا اتجاه روحى خفف فيه الفارابى كثيرا من غلواء النزعة الواقعية عند أرسطو ، واتجه اتجاهها مثاليا لا تخطئه العين .

٦ - إذن فالانسان حسب ما تصوره نظرية المعرفة الفارابية يلعب دورا ايجابيا جدا فى هذا العالم . فهو يتعامل مع الأشياء ويحتك بها عن طريق حواسه ، ولكن عقله هو الذى يحولها الى مدركات حسية وعقلية . فنقطة البدء من الانسان ، وهذا أمر بالغ الأهمية .

وحتى فى المعرفة الذوقية أو الاشراقية لا يقف الانسان موقفا سلبييا . كما هو الحال عند بعض المتصوفة ، وإنما دوره ايجابى وإن كان مصدر المعرفة خارجيا ، فالانسان الذى تفيض عليه المعقولات ويتلقى الحقائق ، لابد أن يكون قد وصل بجهد انسانى ، أيا كانت طبيعته ، الى مرتبة العقل المستفاد لكى يتصل بالعقل وتتجلى له الحقائق ، ولابد أن يتصل بالعالم الخارجى ، ويخرج من شرنقة الذات لكى يتدرج فى المعرفة ويصل الى أعلى مراتبها . أما الانسان عند المتصوفة فيكفيه أن يتأمل ذاته ويتفوق فيها حتى تهبط عليه الحقائق ، وتقذف فى صدره كالأنوار !

ولعل هذا يفسر لماذا كان تصوف الفارابى ايجابيا ، يقوم فيه الانسان بدور اجتماعى وسياسى رائد ، لأن اصلاح الفرد عنده مرتبط مع اصلاح الجماعة . بينما الانسان عند المتصوفة يفتقد ، فى الغالب ، ذلك البعد الاجتماعى والسياسى ، لأنه مغلق على دائرة ذاته ، يحيا فى أحواله ومقاماته . ولهذا السبب كان سبيل النجاة والسعادة القصوى عندهم فردية ، بينما هى عند الفارابى لا تتحقق الا اذا شملت الفرد والجماعة .

(ج) البعد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى :

ويمكن اختصاره وتسميته بالبعد السياسى ، اذا فهمنا السياسة

يضعناها الشامل الذى يضم الأخلاق والاجتماع فى اطار ما أسماه الفارابى
(بالعلم المدنى) .

وقد لاحظنا أن البعد الاستمولوجى يصور الانسان كحقيقة فردية
أو ذاتية ، أى الانسان من حيث هو هو . ولكن الفارابى لا يكتفى بتقديم
هذه الصورة الفردية حتى وإن كان قوامها المعرفة للذات أو للأشياء ، لأن
المعرفة لابد أن تتحول فى فلسفة الفارابى الى عمل ، وهذا لمن يظهر بشكل
حقيقى الا فى علمى الأخلاق والسياسة .

فالانسان عند الفارابى يحمل رسالة خلقية ، ويسعى الى تحقيق
السعادة عن طريق التمسك بالفضائل وعمل الخيرات والاعتدال فى
التوازن والرغبات ، كما أن له توجهات سياسية تهدف الى التغيير
والاصلاح الاجتماعى ولكن عن طريق الاصلاح السياسى . وطبقا لذلك
فالنتائج هنا ذات شقين : أحدهما يتعلق بالأخلاق ، والآخر يتعلق
بالسياسة . أما أهم النتائج المترتبة على نظرية الفارابى فى الأخلاق
فهى :

١ - جعل الفارابى الارادة والاختيار أساسا ومعيارا للعمل الخلقى .
فالعمل الخلقى هو العمل الارادى ، والفعل الذى يجازى عليه الانسان
هو الفعل المقرون بالنية والقصد ، أما الأفعال غير الارادية فهى خارجة
عن نطاق الجزاء ، بل هى خارجة عن نطاق الأفعال الخلقية أصلا .
والفارابى حاسم فى هذا الأمر حين يقول : « الخير فى الحقيقة ينال
بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالارادة والاختيار » .

٢ - يترتب على ذلك أن الفارابى يؤمن ايمانا كبيرا بحرية الانسان
وقدرته على توجيه أفعاله نحو الخير أو نحو الشر ، لأنه سيكون مسؤولا
عنها ، وتلك إحدى القيم الايجابية للانسان عند فيلسوفنا . فليس الانسان
عنده سلبيا مستكينا لمقضائه وقدره ، وإنما هو ايجابى عملى فاعل فى
واقعه ومحيطه ، مع الايمان بوجود ارادة ازلية تسير العالم فى مجموعه .

ولا ندرى كيف جاز لدى بور (تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٥٠)
أن يعد الفارابى من القائلين بالجبر رغم آرائه الواضحة تلك ؟ ويبدو أنه
استنتج ذلك من قول الفارابى بالارادة الأزلية ، ولكن ايمان الفارابى بهذه
الارادة لا ينفى اعتقاده بالسببية فى العالم والانسان ، سيما وأنه يعترف
بأن الله هو السبب الأول وعلّة العلل . وعلى الصعيد الانسانى لابد أن

يكون العمل مقرونا بالارادة والاختيار الحر ، والا كيف سيجازى الانسان على أفعاله يوم القيامة ؟ والله سبحانه يقول :

كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (الطور : ٢١) •

فالفارابى يصدر هنا بشكل واضح عن خلفية اسلامية ، ويلتقى فى هذه النقطة مع المعتزلة القائلين بخلق الأفعال والحرية الانسانية •

٣ - فى مجال السلوك الانسانى لا قيمة للنظر عند المعلم الثانى اذا لم يقترن بالعمل ، لأن « تمام العلم بالعمل » ، ولذا كان الانسان الحق عنده هو من يعلم الخير ويعمل به ويسعى اليه لا الذى يكتفى بالعلم به فقط ، والفيلسوف الكامل هو من حصل الأمور النظرية وحولها الى فلسفة عملية لأصلاح المدينة والأمة •

وكانت أفعاله مطابقة لما هو جميل فى الحقيقة ، لا ذلك الذى يظل أسير تأملاته فحسب ، والفلسفة الحققة هى التى تجمع بين العلم والعمل ، والا كانت فلسفة ناقصة • وقد انعكست هذه النواحي على أعمال الفارابى الفلسفية بوجه عام ، حتى أننا لا نستطيع أن نفرز كتاباً نظرياً لوحده أو كتاباً عملياً لوحده ، بل نجد الالتحام شديداً بين الاثنين •

وتلك أيضاً قيمة ايجابية كبرى للانسان ، حيث لا يعود كائننا سلبياً متواكلاً ، بل عنصرنا فعالاً وعاملاً فى هذه الحياة • وما أحوجنا الآن الى أن نستلهم هذا الأمر ، فنحول الأقوال الى أفعال ، ونحيل النظريات الجميلة ، وما أكثرها ، الى واقع عملى •

٤ - والفارابى فى تركيزه على العمل والاعتداد به خالف فلاسفة اليونان الذين اعتدوا بالنظر ، ورأوا أنه كاف لوحده بالنسبة للحكيم ، كما حقروا من شأن المهن والصناعات ، ورأوا أنها لا تناسب المشتغلين بالحكمة ، بينما لم تمنع الفارابى منزلته الفلسفية الكبيرة من أن يمتحن إحدى المهن ليكسب عيشه •

ولا شك أن الفارابى كان ينطلق فى ذلك من عقيدته الاسلامية التى تمجد العمل وتعالى من شأن العاملين ، لأنه ، ليس للانسان إلا ما سعى •

٥ - والملاحظ أن الفارابى لم يقدم أقواله تلك فى صورة دعوة نظرية محضة ، وإنما طبقها على نفسه أولاً ، قبل أن يدعو الآخرين اليها • ويتضح ذلك من استقراءنا لواقع حياته ، فقد كان فى زهده ، وترفعه عن المادة والشهوات ، وتواضعه ، وإخلاصه للعلم ، مثلاً حياً للأخلاق الفاضلة

والقيم الرفيعة التي نادى وحث على التمسك بها ، بل كان مثلاً حياً للإنسان
في مدينته الفاضلة .

أما النتائج التي نستخلصها من رؤيته الاجتماعية والسياسية
فهي :

١ - الإنسان كائن اجتماعي ، والاجتماع الإنساني ضرورة يفرضها
تكوين الإنسان وحاجاته وعلاقته بالطبيعة التي يعيش فيها والوسط الذي
يحيط به .

لهذا فالكمال لا يتحقق بشكل فردي مهما بلغت الدرجة التي يصلها
الإنسان ، بل لا بد له أن يتحقق على صعيد المجتمع كله . مثلاً لا يكفي
أن يصلح الإنسان أخلاق نفسه ، بل لا بد له أن يصلح أخلاق الآخرين في
منزله أو مدينته أو أمته . والسعادة لا يكفي أن ينالها الفرد ، بل تمام
السعادة أن تتحقق لسكان المدينة الفاضلة جميعاً ، وهكذا .

وتلك قيمة إيجابية كبرى للإنسان الفارابي ، تخرج به من دائرة الفرد
إلى دائرة الجماعة ، فالمدينة ، فالأمة ، فالمعمورة . والحقيقة أن هذا
الإنسان الاجتماعي هو صانع الحضارات . ومن هنا يمكن أن نعد مشروع
الفارابي السياسي ترجمة نظرية للحضارة العربية والإسلامية ، واكبت
أيام اكتمالها وازدهارها .

٢ - كان الفارابي يهدف دوماً إلى الإصلاح السياسي ، ويرى أنه
المدخل للإصلاح الاجتماعي والأخلاقي . فيراه أن وجود سلطة فاضلة
وعادلة بما أمر به الله سبحانه ، كفيلة بأن تحقق التغيير والإصلاح المنشود
لأخلاق الناس وأحوالهم ومعاشرهم إلى ما هو أحسن وأفضل . ومن هنا
كان تركيزه على الرئيس الفاضل واهتمامه بإبراز دوره الرئيسي في قيادة
المجتمع .

٣ - لم يكن الفارابي خيالياً ولا حالماً ، وإنما كان ينطلق من رؤية
واقعية للأمور ، ومعايشة حقيقية للمجتمعات ، رغم ما يبدو عليه من عزلة
ظاهرية . خاصة وأن أسفاره الكثيرة وتنقلاته بين مجتمعات مختلفة في
ظروفها السياسية والاقتصادية والثقافية ، قد زودته بحصيلة غنية من
المشاهدات والملاحظات والتجارب التي استغاد منها دون شك في تأصيل
آرائه السياسية .

فليس صحيحاً إذن أن يقال : أن الفارابي أهمل واقع المجتمعات
ولم يوله العناية الكافية ، ولم يستند منه في بحثه للحياة الاجتماعية
والسياسية . لأنه يصرح بوضوح أن على الباحث في علم السياسة
« أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم ، ما شهدها وما غاب

عنها مما سمعه وتناهى اليه منها ، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها ٥ (رسالة في السياسة ص ٦٤٩) ٥ فعمل السياسة عند الفارابي قائم على المشاهدة والاختبار وليس على مجرد الفروض المسبقة ٥

٤ - أن أهم كتب الفارابي السياسية وهو (آراء أهل المدينة الفاضلة) قد استغرق تأليفه عدة سنين ، كما سبق وأشرنا ٥ حيث ابتداء بتأليفه في بغداد وأتمه في دمشق ، وأعاد النظر فيه ووضع له فصولا في مصر ، فلماذا لا يكون هذا المؤلف الهام نابعا من معايشة حقيقية لمواقع المجتمعات الثلاثة في العراق وبلاد الشام ومصر ، وليس مجرد (يوتوبيا) خيالية كما يزعمون ؟ سيما وأن تلك البلدان كانت أهم المراكز الحضارية في العالم الاسلامي ٥

٥ - إذا بدأنا الفارابي قليل الاهتمام بالتفاصيل العملية التي تخص أمور مدينته ، مثل كيفية اختيار الرئيس أو من يأتي من بعده ، وكذلك كيفية تسيير شؤون الدولة وإدارتها ومن فيها من موظفين وصناع وجنود ، فلأنه كان يصدد وضع قوانين كلية تنطبق على شتى الأمم والمجتمعات ، بسبب اتجاهه الانساني الواسع ٥ الا أن الشواهد التي يذكرها والأسس التي يقيم عليها مدينته كالنبوة والوحى والرئاسة الفاضلة تجعلنا نعرف بوضوح أى مدينة يريد وأى مجتمع يعنى ٥

٦ - نستطيع أن نعد الفارابي رائدا في مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية بين فلاسفة المسلمين ٥ إذ لم يعرف عن الكندي اهتمامه في هذا المجال ، لأن جل نشاطه الفلسفي كان منصبا على الطبيعيات ٥ كما أن ابن سينا على الرغم من أنه تأثر بجوانب كثيرة من فلسفة أبي نصر ، فقام بشرحها وتوسيعها وتفصيلها ، فإن الجوانب السياسية تضاعفت في فلسفته وانزوت في ركن صغير من بعض مؤلفاته ٥ ربما لأن اهتمام الشيخ الرئيس كان منصبا على مشكلة الوجود وتفرعاتها في المقام الأول ٥ لذا فأننا يمكن أن نرى التوجهات الانسانية في فلسفة الفارابي واضحة أكثر مما هي عند غيره ، بل أن فلسفته بمجملها ذات طابع انساني ورؤية انسانية ٥

٧ - من اللافت للنظر أن البعد الاجتماعي والسياسي في فلسفة الفارابي الانسانية انقلب الى نزعة فردية مفرطة عند فلاسفة الاندلس ، أعنى فكرة (التوحد) عند ابن باجه وابن طفيل ٥ ورغم أن التوحد عند الأول اختياري ، وعند الثاني اضطراري ، فانهما في النهاية يؤديان الى نتيجة واحدة ترى أن ادراك الحقيقة والتعامل مع العالم والوصول الى السعادة وغير ذلك ، يتم عن طريق الإنسان الفرد لا عن طريق الجماعة.

الانسانية ! ولعل البعد الاجتماعى لم يبعث ثانياً الا على يد ابن خلدون ،
الذى اعتقد أنه استفاد كثيراً من سياسيات الفارابى :

هناك جملة من النتائج الأخرى بعضها يترتب على مجمل فلسفة
الفارابى الانسانية ، وبعضها الآخر يتعلق بتمييزه واختلافه عن الفلسفة
اليونانية وتأثره بالاسلام وهى :

١ - يتميز مذهب الفارابى الفلسفى بالتناسق والاحكام ، ويسود
الطابع العقلى مختلف اجزائه التى ترتبط مع بعضها فى وحدة عضوية .

٢ - فلسفة الفارابى تفاؤلية بشكل عام ، سواء على الصعيد الكونى.
حيث يسود النظام والتناسق ، أم على صعيد الانسان حيث الطرق مفتوحة.
أمامه لاكتساب المعرفة ، والتسامى الى الله ، ونيل السعادة القصوى ،
أم على صعيد المجتمع حيث يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتحقق
السعادة للأفراد فحسب بل للجماعة أيضاً ، وللانسانية عامة ان شئت .
ولذا كان الفارابى يرى أن الخير هو الغالب فى هذا العالم ، وأن الشرور
موجودة بالمعرض لا بالجواهر . وما أحرانا أن نقارن الفارابى هنا بالينتز
صاحب المذهب التفاؤلى المعروف ، والذى ذهب الى أن هذا العالم هو أحسن
العوالم الممكنة .

٣ - للفارابى شخصية مستقلة يتميز بها عن فلاسفة اليونان .
وتدل آراؤه المختلفة على أنه كان ينطلق أولاً وقبل كل شيء عن الاسلام
الذى ساهم فى تكوينه العلمى والروحى قبل أن يطلع على التراث اليونانى.
فالوحى مثلاً حجر الزاوية فى فلسفة الفارابى وفى مدينته الفاضلة ، بينما
هو مفتقد فى فلسفة أفلاطون وفى جمهوريته ، ونفس الأمر يسرى على
أرسطو .

٤ - الالهيات عند الفارابى تقوم على أساس فكرتى التوحيد
والتنزيه . ومذهب الفارابى فى الله وصفاته يختلف عن مذهب أرسطو ،
ويلتقى مع علماء الكلام من المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات عين
الذات ، رغم أن الفارابى قد يختلف معهم فى بعض الأمور .

وقد لاحظنا موقف الفارابى وأرسطو من مشكلة العلم الالهى ،
فالمحرك الذى لا يتحرك عند أرسطو لا يفكر الا فى ذاته ، ولا يمكن أن يعلم
الجزئيات ، بينما الله عند الفارابى يعلم الكلّيات والجزئيات . ولا يخفى
الفارابى أنه يصدر فى ذلك عن الآية القرآنية : « وما تسقط من ورقة
الا يعلمها » .

وكل ذلك شاهد على أصالة فيلسوفنا أبى نصر الفارابى ، بل أصالة
الفلسفة الاسلامية واسهامها المبدع فى مسيرة الفكر الفلسفى على مر
العصور .

المصادر والمراجع

١٠ (أ) إكتاب والسنة :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - صحيح البخارى ، بشرح الكرمانى ، مط البهيه ، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م .
- ٣ - صحيح مسلم ، بشرح النووى ، ط ١ ، مط المصرية بالأزهر ، ١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ م .

(ب) الكتب المخطوطة :

- ١ - الفارابى : كتاب الآداب الملوكية ، دار الكتب المصرية ، أخلاق ، مخطوطات الخزانة التيمورية ، رقم (١٨٣) .
- ٢ - الفارابى : كتاب الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق ، دار الكتب المصرية ، رقم (٣٦٥٣ و) .
- ٣ - الفارابى : كتاب الموعظة ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، الفلسفة والمنطق ، رقم (٢٨٢) .
- ٤ - الفارابى ، الأمير اسماعيل الحسينى (ت ٨٩٦ هـ) : شرح (فصوص الحكم) للفارابى ، دار الكتب الظاهرية ، دمشق ، مخطوط رقم (٦٨٧٥) . وتوجد على هذا المخطوط تعليقات للشيخ حسن العطار شيخ الأزهر .

(ج) الكتب المطبوعة :

- ١ - د . ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ج ١ (١٩٦٨) ، ج ٢ (١٩٧٦) .
- ٢ - ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ج ١ - ٢ ، ط ١ ، مط الوهيبية ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م .
- ٣ - ابن خلكان ، شمس الدين أحمد بن محمد (٦٠٨ - ٦٨١ هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : د . احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- ٤ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق : د . عثمان امين ، مط مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- ٥ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحقيق : د . محمد عماره ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- ٦ - ابن رشد : : تهافت التهافت ، نشرة : مورييس بويج ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ .
- ٧ - ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، بشرح : نصير الدين الطوسي ، ج ٢ - ٣ ، تحقيق : د . سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٨ - ابن سينا : كتاب الانصاف ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، ج ١ ، تحقيق ودراسة : د . عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٩ - ابن سينا : رسالة الحدود ، ضمن (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ، تحقيق : محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٠٨ .
- ١٠ - ابن سينا : كتاب الشفاء (الالهيات) ، ج ٢ ، تحقيق : د . سليمان دنيا - سعيد زايد ، مراجعة وتقديم : د . ابراهيم مذكور ، مط الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ١١ - ابن سينا : كتاب المباحثات ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، ج ١ ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوى .
- ١٢ - ابن سينا : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية ، مط المؤيد ، القاهرة ، ١٩١٠ .

- ١٣ - ابن سينا : النجاة ، ج ١ - ٣ ، تحقيق : محي الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
- ١٤ - ابن سينا : النفس ، من (الشفاء) ، تحقيق : الأب د . جورج قنواى - سعيد زايد ، تصدير ومراجعة : د . ابراهيم منكور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- ١٥ - ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتقديم : د . عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ١٦ - ابن عربى ، الشيخ محي الدين : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، تحقيق وتقديم : د . عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة : د . ابراهيم منكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .
- ١٧ - ابن القيم الجوزية : الروح ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٥٧ هـ .
- ١٨ - ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، مط السعادة ، مصر ، (بدون تاريخ) .
- ١٩ - ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ، مط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٢٠ - ابن النديم : الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- ٢١ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٢٢ - د . أحمد فؤاد الأهوانى : اصول نظرية المعرفة عند الفارابى ، مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، ج ٤ ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٩ م .
- ٢٣ - د . أحمد فؤاد : افلاطون ، دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٢٤ - د . أحمد فؤاد : الفلسفة الاسلامية ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ٢٥ - أرسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ج ١ - ٢ ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، تقديم : بارتلمى سانتيلير ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ .
- ٢٦ - أرسطو طاليس : السياسة ، ترجمة : أحمد لطفى السيد ، تقديم وتعليق : سانتيلير ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

- ٢٧ - أرسطو طاليس : الطبيعة ، ج ٢ ، ترجمة : اسحق بن حنين ، مع شرح لابن السمع وأبن عدى وآخرين ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٢٨ - أرسطو طاليس : منطق أرسطو ، ج ١-٢ ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوى ، مطدار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ - ١٩٤٩ .
- ٢٩ - أرسطو طاليس : كتاب النفس ، ترجمة : د . أحمد فؤاد الأهواني ، راجعه على اليونانية : الأب قنوتى ، دار احياء الكتب العربية (عيسى الحلبي) ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ٣٠ - أرسطو طاليس : فى النفس ، ترجمة : اسحق بن حنين ، تحقيق وتقنين : د . عبد الرحمن بدوى ، الناشر : وكالة المطبوعات (الكويت) - دار القلم (بيروت) .
- ٣١ - الأشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل : اللمع فى الزد على اهل الزيغ والبدع ، نشرة : رتشرد مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٢ .
- ٣٢ - الأشعري ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، ج ١ - ٢ ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ٣٣ - أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة : د . فؤاد زكريا ، راجعها على الأصل اليونانى : د . محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٣٤ - أفلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، دراسة وترجمة : د . فؤاد زكريا ، مراجعة : د . محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للمقالييف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- ٣٥ - أفلوطين : كتاب أثولوجيا ، حققه ونشره : د . عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتابه (أفلوطين عند العرب) ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٣٦ - الاكوينى ، القديس توما : الخلاصة اللاهوتية ، ج ١ ، ترجمه عن اللاتينية : الخورى بولس عواد ، مط الأدبية ، بيروت ، ١٨٨٧ م .
- ٣٧ - الكسندر كواريه : مدخل لقراءة أفلاطون ، ترجمة : عبد المجيد أبو النجا ، مراجعة : د . أحمد فؤاد الأهواني ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٣٨ - الياس فرح : الفارابى ، مط المرسلين اللبنانيين ، جونيه ، لبنان ، ١٩٣٧ .

- ٣٩ - الأندلسي ، القاضي صاعد : طبقات الأمم ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعي ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ .
- ٤٠ - أوليري ، ديلاسي : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة : د . تمام حسان ، مراجعة : د . محمد مصطفى خلمي ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٤١ - الايجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، (بدون تاريخ) .
- ٤٢ - الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) : كتاب التمهيد ، تحقيق : د . محمد عبد الهادي أبو زيد - محمود الخضيري ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٤٣ - البيروني ، أبو الريحان : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، تحقيق : بول كراوس ، مط دار القلم ، باريس ، ١٩٣٦ .
- ٤٤ - البيهقي ، ظهير الدين (ت ٥٦٥ هـ) : تاريخ حكماء الاسلام ، تحقيق : محمد كرد علي ، مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م .
- ٤٥ - البيهقي : تنمة صوان الحكمة ، لاهور ، ١٣٥١ هـ .
- ٤٦ - التفقازاني ، سعد الدين : شرح المقاصد ، ج ١ - ٢ ، دار الطباعة العامة ، اسطنبول ، ١٢٧٧ هـ .
- ٤٧ - د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ .
- ٤٨ - الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد الحسيني (٧٤٠ هـ - ٨١٦ هـ) : التعريفات ، مط مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
- ٤٩ - د . جعفر آل ياسين : الكندي والفارابي (فيلسوفان رائدان) ، ط ١ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٥٠ - د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ط ١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ٥١ - د . جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ط ٣ ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ، دمشق ، ١٩٥١ .
- ٥٢ - د . جيروم غيث : افلاطون ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٧٠ .

- ٥٣ - حاجى خليفه : كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، المجلد الأول ، مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م .
- ٥٤ . د . حسن حنفى : دراسات اسلامية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٥٥ - حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابى ، منشورات وزارة الاعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ٥٦ . د . حسين محفوظ - د . جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابى ، مط الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ٥٧ - الحلى ، العلامة جمال الدين بن المظهر (ت ٧٢٦ هـ) : كشف المراد فى شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسى ، ط ١ ، مؤسسة الاعلمى ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- ٥٨ - الحموى ، ياقوت : معجم البلدان ، ج ٦ ، لايبزيغ ، ١٨٦٨ م .
- ٥٩ - د . خليل الجر - حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية . ج ١ - ٢ ، بيروت ، ١٩٦٣ .
- ٦٠ - الخوارزمى ، أبو عبد الله محمد بن أحمد : مفاتيح العلوم ، ط ٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- ٦١ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة : د . محمد عبد الهادى أبو ريده ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٦٢ - ديكرت : التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة وتقديم : د . عثمان أمين ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٦٣ - ديكرت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة : د . عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ٦٤ - ديكرت : مقالة الطريقة ، ترجمة وتقديم : د . جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ٦٥ - الرازى ، فخر الدين (ت ٦٠٦ هـ) : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، ج ٨ ، ط ١ ، مط العامرية الشرقية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ .
- ٦٦ - روجيه أرنالديز : ماوراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابى ، ترجمة : د . أكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .

- ٦٧ - د - زكريا إبراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، ط ٢ ، مكتبة مصر ، للقاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٦٨ - د - زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ٦٩ - سعيد زايد : الفارابي ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ -
- ٧٠ - د - سهير فضل الله أبو وافيه : الفلسفة الانسانية في الاسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٧١ - الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق : عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م .
- ٧٢ - الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشرة : الفردجيوم ، اكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ .
- ٧٣ - الشيروزي ، صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى (ت ١٠٥٠ هـ) : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، طهران ، مط الحيدري ، ١٣٨٣ هـ .
- ٧٤ - الشيروزي : المبدأ والمعاد ، تحقيق : جلال استثنائي ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ .
- ٧٥ - الطبرسي ، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن (من رجال القرن السادس الهجري) : مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج ٩ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ .
- ٧٦ - د - عادل العوا : الكلام والفلسفة ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ .
- ٧٧ - عباس محمود : الفارابي ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٤ .
- ٧٨ - د - عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، مكتبة الانتاج ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- ٧٩ - عبد الجبار بن أحمد ، (القاضي) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق : د - عبد الكريم عثمان ، ط ١ ، مط الاستقلال ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٨٠ - د - عبد الرحمن بدوي : افلاطون ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ -

- ٨١ - د . عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٨٢ - د . عبد الرحمن بدوى : المثل العقلية الأفلاطونية ، منشورات المعهد الفرنسى للأثار الشرقية ، مط دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٨٣ - د . عبد الرحمن بدوى : مقدمة لكتاب (البرهان) من (الشفاء) ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٨٤ - د . عبد العزيز الغنام - د . ابراهيم دسوقي أباطه : تاريخ الفكر السياسى ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ .
- ٨٥ - د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٨٦ - د . عبد الكريم اليافى : تمهيد فى علم الاجتماع ، ط ٣ ، مط الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ .
- ٨٧ - عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ٨٨ - د . عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- ٨٩ - د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٩٠ - د . على سامى النشار - د . محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ -
- ٩١ - د . على عبد الواحد وافي : فصول من آراء أهل المدينة النفضلة ، ط ٢ ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ٩٢ - د . عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون ، ط ١ ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ -
- ٩٣ - د . عمر فروخ : الفارابييان (الفارابى وابن سينا) ، مط الكشف ، بيروت ، ١٩٤٤ .
- ٩٤ - الغزالى ، الامام أبو حامد : تهافت الفلاسفة ، نشرة : موريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ .

- ٩٥ - الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق : د . سليمان دنيا ، ط ٢
دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ٩٦ - الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق وتقديم : د . عثمان أمين ،
ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ٩٧ - الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم : د . البير
نصرى نادر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .
- ٩٨ - الفارابي : كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق وتقديم :
د . محسن مهدي ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ٩٩ - الفارابي : كتاب البرهان ، تحقيق : د . مباحات تركر ، انقره ،
١٩٦٤ .
- ١٠٠ - تحصيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ هـ .
- ١٠١ - الفارابي : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ط ١ ، حيدر آباد ،
الهند ، ١٣٤٦ هـ .
- ١٠٢ - الفارابي : التعليقات ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ .
- ١٠٣ - الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ،
١٣٤٦ هـ .
- ١٠٤ - الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق وتقديم :
البير نادر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ١٠٥ - الفارابي : كتاب (جوامع الشعر) ، مع (تلخيص كتاب ارسطو
طاليس في الشعر) لابن رشد ، تحقيق وتعليق : د . محمد سليم
سالم - منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ،
١٢٩١ هـ - ١٩٧١ م .
- ١٠٦ - الفارابي : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم : د . محسن مهدي ،
دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ١٠٧ - الفارابي : رسالة أبي نصر في السياسة ، تحقيق : الأب لويس
شيخو اليسوعي ، منشور في مجلة المشرق ، السنة الرابعة
العدد (١٣) ، بيروت ، ١٩٠١ .
- ١٠٨ - الفارابي : رسالة في أعضاء الحيوان وأفعالها وقوانينها ، ضمن
(رسائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د . عبد الرحمن بدوي ،
ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

- ١٠٩ - الفارابي : كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق : د . فوزى النجار ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- ١١٠ - الفارابي : شرح رسالة زينون الكبير اليونانى ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ .
- ١١١ - الفارابي : العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام . ضمن كتاب (الله ونصوص أخرى) ، تحقيق وتقديم : د . محسن مهدى ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- ١١٢ - الفارابي : عيون المسائل ، ضمن (الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية) ، تحقيق : فريدريك ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ .
- ١١٣ - فصوص الحكم ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ هـ . وقد قارنا هذه الطبعة بعدة طبعات أخرى منها : فصوص الحكم ، نشرة : ديتريشى ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ .
- فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، ١٩٠٧ .
- فصوص الحكم ، ضمن كتاب (نصوص الكلم) للسيد محمد بدر الدين الحلبي ، مط السعادة ، ١٩٠٧ .
- ١١٤ - الفارابي : فصول المدنى ، نشرة : دنلوب ، كمبردج ، لندن ، ١٩٦١ .
- ١١٥ - الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، تحقيق : د . محسن مهدى ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦١ .
- ١١٦ - الفارابي : كتاب قاطيغوريوس اى المقولات ، تحقيق : نهاد ككليك ، منشور فى مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد (٣) ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ١١٧ - الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ .
- ١١٨ - الفارابي : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ، ضمن كتاب (المجموع) للمعلم الثانى ، ط ١ ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م .
- ١١٩ - الفارابي : مقالة فى معانى العقل ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة : ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ .

- ١٢٠ - الفارابى : كتاب الله ونصوص أخرى ، تحقيق وتقديم :
د . محسن مهدي ، دار المشرق ، مط الكاثوليكية ، بيروت ،
١٩٦٨ .
- ١٢١ - الفارابى : من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة ، ضمن (كتاب
الملة ونصوص أخرى) .
- ١٢٢ - الفارابى : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ،
ضمن (الثمرة المرضية) ، لندن ، ١٨٩٢ .
- ١٢٣ - فريد جبر : أرسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد أفرام
البستاني ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧١ .
- ١٢٤ - د . فوقية حسين محمود : فشته وغاية الانسان ، ط ١ ، مكتبة
الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ١٢٥ - د . فوقية حسين محمود : مقالات في أصالة الفكر المسلم ، ط ١ ،
دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- ١٢٦ - القاشانى ، عبد الرزاق : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق :
د . محمد كمال جعفر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ،
١٩٨١ م .
- ١٢٧ - القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٥ ، مط دار الكتب المصرية
القاهرة ، ١٣٥٦ هـ .
- ١٢٨ - القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (٢٧٦ - ٤٦٥ هـ) :
الرسالة القشيرية في علم التصوف ، مكتبة ومطبعة محمد علي
صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- ١٢٩ - القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف : اخبار العلماء
بأخبار الحكماء ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .
- ١٣٠ - كارادفو : مادة (الفارابى) ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد
الثاني ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ١٣١ - الكاشي ، يحيى بن أحمد : نكت في أسوال الشيخ الرئيس ،
تحقيق : د . أحمد فؤاد الأهواني ، منشورات المعهد الفرنسي
للأثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
- ١٣٢ - كراوس : رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ، ج ١ ،
مط بول بارييه ، القاهرة ، ١٩٣٩ .
- ١٣٣ - د . كمال اليازجي - انطون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، ط ١ ،
بيروت ، ١٩٥٧ .

- ١٣٤ - د . كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- ١٣٥ - الكندي : رسالة في الحيلة لدفع الأحزان ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د . عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- ١٣٦ - الكندي : رسالة في العقل ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د . عبد الرحمن بدوي .
- ١٣٧ - الكندي : رسالة الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق وتقديم : د . أحمد فؤاد الأهواني ، ط ١ ، عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- ١٣٨ - الكندي : رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس ، ضمن (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١) ، تحقيق وتقديم : د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ١٣٩ - كوريان ، هنري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : نصير مروه - حسن قبسي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٦ .
- ١٤٠ - كوركيس عواد - ميخائيل عواد : رائد الدراسة عن الفارابي ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ .
- ١٤١ - د . ماجد فخري : أرسطو طاليس (المعلم الأول) ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٨ .
- ١٤٢ - د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : د . كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- ١٤٣ - د . ماجد فخري : دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- ١٤٤ - د . محمد عبد الهادي أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ١٤٥ - د . محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الاسلامية (قضايا ومناقشات) ، ج ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ .
- ١٤٦ - د . محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ١٤٧ - د . محمد علي أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن

- خلدون ، مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع ، العدد (١) ،
الكويت ، ١٩٧٨ .
- ١٤٨ - د . محمد سليم سالم : تصدير لكتاب (جوامع الشعر) للفارابى ،
القاهرة ، ١٩٧١ .
- ١٤٩ - د . محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، الدار القومية
للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ١٥٠ - د . محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، ط ٣ مكتبة القاهرة
الحديثة ، ١٩٦٢ .
- ١٥١ - د . محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى الفيلسوف الروحى .
مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ١٥٢ - د . محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى فى المدينة الفاضلة ، مجلة
الكاتب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ١٥٣ - د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد
وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ١٥٤ - د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط ٣ ، مكتبة
الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ١٥٥ - د . محمود قاسم : فى العقل والنفس لفلاسفة الاغريق والاسلام .
ط ٣ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- ١٥٦ - المسعودى ، أبو الحسن على بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ) : التنبيه
والاشراف ، دار الصاوى للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
- ١٥٧ - المعرى ، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان : اللزوميات أو
لزوم ما لا يلزم ، مطب الجملية ، القاهرة ، ١٩١٥ .
- ١٥٨ - مصطفى عبد الرازق ، (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة
الاسلامية . ط ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ١٥٩ - مصطفى عبد الرازق ، (الشيخ) : فيلسوف العرب والمعلم
الثانى ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- ١٦٠ - د . نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الألمانية (نظرية العلم) ،
القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ١٦١ - د . نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ،
مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

١٦٢ - د . نازلى اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمى ، القاهرة ،
١٩٨٢ .

١٦٣ - د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، مكتبة
النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

١٦٤ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ٦ ، مط لجنة التأليف
والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(د) المعاجم والموسوعات :

١ - المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم . تصنيف : محمد فؤاد
عبد الباقي . دار الشعب ، القاهرة ، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م .

٢ - المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى ، تصنيف : ه . ي .
ونسك ، لندن ، ١٩٣٦ م - ١٩٦٩ م .

٣ - المعجم الفلسفى ، اصدار مجمع اللغة العربية ، مط الاميرية ،
القاهرة ، ١٩٧٩ .

٤ - المعجم الفلسفى ، للدكتور جميل صليبا ، المجلد (١ - ٢) ، ط ١ ،
دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧١ .

٥ - دائرة المعارف الاسلامية . تأليف : جماعة من المستشرقين ،
ترجمة : أحمد الشنتناوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد
يونس ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٦ - دائرة المعارف ، لفؤاد البستاني ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ،
بيروت ١٩٧١ .

(هـ) المراجع الأجنبية :

1. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim philosophy, Vol. 1, Wiesbaden, 1963.
2. Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique Musulmane, Paris, 1934.
3. Moritz Steinschneider : Al-Farabi, Des Arabischen philosophen Leben und Schriften, Amsterdam, Brill, 1966, new Encyclopedia Britannica, Vol. 9, 15th edition.
4. Muwain Mahdi : Islamic theology and philosophy, The
- 5 Nicola Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, London, 1962.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٣/٨٢٧٠

ISBN — 977 — 01 — 3477 — 5

حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض فنشروا قيم العدل والحرية، والعلم والمعرفة. ولقد أصل فلاسفة الاسلام هذه المعانى الخالدة فى مؤلفاتهم. وكان «الفارابى» فيلسوف المسلمين أكثر الفلاسفة اثراً فى تطوير الفكر الفلسفى عند المسلمين. ولقد تميز الفارابى عن غيره بذلك الطابع الإنسانى الذى طبع به فلسفته. وهو منهج يتسم بالرؤية الكلية للإنسان عضويا ونفسيا وفكريا و أخلاقيا واجتماعيا . وهو ما نفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين. وما أحرانا ان نستلهم القيم الايجابية فى هذا المنهج المتكامل من أجل إصلاح الإنسان والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب